

Die Religionskritik des Hobbes
Ein Beitrag zum Verständnis
der Aufklärung

(1933/1934)

Inhalt

Einleitung	267
§ 1 Veranlassung und Absicht der Untersuchung	267
§ 2 Hobbes' Politik und die Kritik der Offenbarung	270
§ 3 Die verschiedenen Fassungen von Hobbes' Religionskritik	275
A. Die Kritik der Tradition	279
a Das Schriftprinzip	279
b Die Geister und die Engel	284
c Reich Gottes und ewiges Leben	286
d Weltliche und geistliche Gewalt	292
e Das Reich der Finsternis	302
f Charakteristik der Kritik an der Tradition	312
B. Die Kritik der Schrift	323
a Die Erkennbarkeit und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung	323
b Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit der Offenbarung	334
c Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit des Wunders	339
d Hobbes und Descartes	348
e Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik	364

Einleitung

§ 1. Veranlassung und Absicht der Untersuchung

Wenn der Kampf zwischen Glauben und Unglauben »das eigentliche, einzige und tiefste Thema aller Welt- und Menschengeschichte«¹ ist, so gebührt der Religionskritik des Hobbes die grösste Aufmerksamkeit. Unter den zahlreichen Bestreitungen der Religion, der offenbarten wie der natürlichen, welche das klassische Zeitalter der Religionskritik – das 17. und das 18. Jhdt. – hervorgebracht hat, gibt es nicht viele, die an geschichtlicher Wirksamkeit, gibt es wenige, die an Entschiedenheit der Leugnung, gibt es keine, die an Radikalität der Begründung mit derjenigen, die in Hobbes' *Leviathan* vorliegt, zu vergleichen wäre. Zwar ist Spinozas theologisch-politischer Traktat, wie Hobbes selbst anerkannt hat, »kühner« als der *Leviathan*, d.h. rücksichtsloser im Ziehen und Aussprechen von Konsequenzen; aber diese Kühnheit ist erkaufte um den Preis des Verzichts auf die eigentliche Grundlegung der Kritik, die sich viel eher im *Leviathan* als im theologisch-politischen Traktat findet.

Trotz ihrer so grossen Bedeutung ist Hobbes' Religionskritik einer zusammenhängenden Analyse bisher nicht unterzogen worden. Der Grund für diese Unterlassung war die den Anhängern und den Gegnern gemeinsame Überzeugung, dass diese Kritik ein notwendiges Abfallprodukt von Hobbes' *Naturphilosophie* sei. Diese Überzeugung hatte eine gewisse Berechtigung, solange die ältere Ansicht in unbestrittener Geltung war, dass Hobbes' Naturphilosophie eine materialistische Metaphysik sei. Nachdem aber die Untersuchungen vor allem von F. Tönnies die Ansicht befestigt haben, dass Hobbes' Naturphilosophie nicht so sehr eine materialistische Metaphysik als eine Grundlegung der

¹ Goethes *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des West-Oestlichen Divans*.

modernen Naturwissenschaft ist, hätte das Verhältnis dieser Naturphilosophie zur Religionskritik problematisch werden müssen. Denn wenn man auch wie Tönnies der Meinung ist, dass ein notwendiger Zusammenhang zwischen moderner Naturwissenschaft und Religionskritik besteht, so kann man doch an der Tatsache nicht vorübergehen, dass dieser Zusammenhang jedenfalls nicht zutage liegt: gerade die Männer, die sich um die Begründung der modernen Naturwissenschaft am meisten verdient gemacht haben, – Descartes, Newton und Leibniz – waren alles eher als Feinde des Glaubens. Wenn also Hobbes' Naturphilosophie nicht ohne weiteres als materialistische Metaphysik, sondern viel eher zunächst als Grundlegung der modernen Naturwissenschaft zu kennzeichnen ist, und da andererseits der Zusammenhang zwischen moderner Naturwissenschaft und Religionskritik keineswegs selbstverständlich ist, ist die selbständige Untersuchung der Hobbes'schen Religionskritik angesichts deren hervorragender Bedeutung ein sinnvolles Unternehmen.

Hobbes' Religionskritik wird also mit zunächst zweifelhaftem Recht als blosser Nebenerfolg seiner Naturphilosophie angesehen. Es bleibt zu fragen, ob sie nicht unmittelbarer von seiner *politischen* Wissenschaft aus zu verstehen ist. Es ist am Ende nicht zufällig, dass sich seine religionskritischen Darlegungen weniger in seinen naturwissenschaftlichen als in seinen politischen Schriften finden. Diese letzteren sind nicht weniger als das ausdrücklich so betitelte Werk Spinozas *theologisch-politische* Traktate: mehr als ein Drittel von *De Cive* und annähernd die Hälfte des *Leviathan* sind theologischen Fragen gewidmet. Wenn es also triftige Gründe gibt, welche die Beschäftigung mit Hobbes' politischer Wissenschaft zu einem Desiderat machen, so bedarf daher auch seine Religionskritik einer eingehenden Analyse. Eine kurze Darlegung dieser Gründe ist zur Rechtfertigung unseres Vorhabens unerlässlich.

Hobbes ist der *Begründer* der *modernen* Politik. Er selbst hat für sich in Anspruch genommen, dass er als erster die Politik in den Rang einer Wissenschaft erhoben habe; und wenigstens, dass seine Politik eine unerhörte Neuerung sei, haben voller Bewunderung oder voller Entsetzen ihm seine Zeitgenossen zugestanden. Diese Ansicht ist durch die neuere Entwicklung in einigen, aber nicht wesentlichen Punkten korrigiert worden. Zwar hat die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts einsetzende Hobbes-Forschung mehr und mehr zeigen können, dass wichtige Elemente der Hobbes'schen Lehre in der früheren Literatur nachzuweisen sind; aber auf Grund dieser Nachweisungen, durch die

sich Hobbes' Werk zeitweilig als eine von selbst zustandegewordene Verschmelzung traditioneller Elemente darzustellen schien, stellt sich schliesslich der ursprüngliche Eindruck wieder her: mögen immer diese und jene Bestandteile der Hobbes'schen Politik schon in der früheren Literatur zu finden sein – Hobbes hat ihnen eine Einheit gegeben, die sie nicht von sich aus hatten, sondern allein auf Grund einer Analyse unter einem durchaus originalen Gesichtspunkt gewinnen konnten. Zwar sind erhebliche Bestandteile der Hobbes'schen Politik von den späteren Denkern als untauglich angesehen und daher ausgeschieden worden; aber noch heute geben selbst seine schärfsten Kritiker zu, dass er als erster den Begriff der *Souveränität* in voller Klarheit entwickelt hat; und da dieser Begriff nicht ein Begriff unter anderen, sondern das Fundament der modernen Politik ist,² so ist Hobbes der Begründer der modernen Politik. So ist denn für jedes radikale Verständnis der modernen Politik das Verständnis von Hobbes' politischer Wissenschaft die elementare Bedingung.

Die Lehre von der Souveränität steht in Hobbes' Philosophie in Zusammenhang nicht bloss mit seiner absolutistischen Staatsauffassung, sondern auch mit seiner »pessimistischen« Ansicht von der menschlichen Natur und mit seiner »materialistischen« Metaphysik. Die Neueren haben im allgemeinen die Lehre von der Souveränität festgehalten und den Zusammenhang, in dem sie ursprünglich entwickelt worden ist, preisgegeben. Die Voraussetzung dieses Vorgehens war die Überzeugung, dass jener Zusammenhang nicht notwendig, sondern nur durch die geschichtliche Lage im 17. Jahrhundert, bzw. durch Hobbes' Vorurteile bedingt ist. Ob diese Überzeugung berechtigt ist, wagen wir nicht zu entscheiden. Die Voraussetzung für eine solche Entscheidung wäre eine unbefangene Analyse von Hobbes' politischer Wissenschaft, die ohne umständliche Zurüstungen nicht möglich sein dürfte. Zu diesen Zurüstungen gehört insbesondere das Verständnis von Hobbes' Religionskritik, die, wie wir bereits angedeutet haben, ein integrierender Bestandteil seiner politischen Wissenschaft ist.

Auch die Religionskritik des Hobbes ist der herrschenden Meinung zufolge eine zufällige Begleiterscheinung der Entstehung der modernen Politik. Auch dieses Urteil bedarf der Nachprüfung. Die Nachprüfung muss von der Einsicht geleitet sein, dass, wenn anders man überhaupt

² C. E. Vaughan, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, Manchester 1925, I 23 und 55.

von einem spezifisch *modernen* Staatsbegriff sprechen darf – was, wie es scheint, statthaft ist – es auch eine spezifisch moderne Metaphysik oder Theologie geben muss, auf Grund deren dieser Staatsbegriff seine Evidenz gewinnt; denn jede Ansicht vom Menschen und vom Staat impliziert eine Ansicht von der Welt und von Gott, sei es eine theistische sei es eine atheistische. Ob also Hobbes' Theologie, die man von vornherein angemessener als Religionskritik qualifiziert, die Voraussetzung der modernen Politik sei, bedarf durchaus der Untersuchung. Damit diese Untersuchung möglich werde, muss zuvor festgestellt sein, was denn eigentlich Hobbes' religionskritische Lehre besagt und bedeutet. Eben dies festzustellen, ist der Zweck der vorliegenden Abhandlung.

§ 2. Hobbes' Politik und die Kritik der Offenbarung

Hobbes hat die Grundlegung seiner politischen Wissenschaft im Widerspruch zu zwei oft, aber keineswegs immer verbündeten Traditionen vollzogen: zur Tradition der philosophischen Politik, als deren Urheber ihm *Sokrates* gilt, und zur Tradition der theologischen Politik, die sich auf die *Offenbarung* beruft. Da die Offenbarung in seinem Zeitalter eine bei weitem grössere Autorität war als die antike Politik, so richtet sich sein Angriff vorzüglich gegen die Tradition der theologischen Politik, genauer gegen den von ihr behaupteten oder doch nicht radikal ausgeschlossenen Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt. Aber in dieser Auseinandersetzung kommt das primitive und prinzipielle Thema der Politik nicht zur Sprache; denn jede Auseinandersetzung über Dualismus oder Monismus der Gewalten hat die Aufklärung des Sinnes von »Gewalt«, die Beantwortung der Frage nach Sinn und Zweck des Staates zur Voraussetzung; und bezüglich dieser Frage hat sich Hobbes allein mit der Tradition der philosophischen Politik auseinanderzusetzen. Hobbes' eigentliche Lehre konstituiert sich daher allein in seiner Kritik der philosophischen Politik des klassischen Altertums. Aber: diese Kritik wäre nicht möglich gewesen ohne die Offenbarung und die Leugnung derselben; die Offenbarung, bzw. die Polemik gegen die Offenbarung ist es, die Hobbes die Anerkennung der antiken Politik unmöglich macht.

Welche Bewandtnis es auch mit dem Verhältnis von Religionskritik und moderner Politik überhaupt habe – Hobbes' Politik jedenfalls steht mit seiner Religionskritik in unlöslichem Zusammenhang: die Religion ist *die* Feindin dieser Politik. Denn diese Politik fusst auf dem Axiom, dass der gewaltsame Tod das grösste Übel ist;³ die Religion hingegen lehrt, dass es ein grösseres Übel als selbst den gewaltsamen Tod gibt, nämlich ewige Höllenstrafen nach dem Tod; also leugnet die Religion die Grundlage der Hobbes'schen Politik.⁴ Diese Politik bleibt daher fragwürdig, solange die Lehre der Religion nicht widerlegt ist: sie ist auf die Kritik der Religion *angewiesen*.

Die Grundlage der Hobbes'schen Politik wird freilich nicht nur durch die Religion in Frage gestellt: auch die philosophische Tradition bestreitet, dass der Tod das grösste Übel ist. Aber der Einspruch der Philosophen ist für Hobbes nur dann von Bedeutung, wenn er besagt, dass der Tod darum nicht das grösste Übel ist, weil es ein Leben nach dem Tode gibt; und eben diese Voraussetzung ist nach seiner ausdrücklichen Ansicht nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Offenbarung zu verbürgen.⁵ Daher ist die Offenbarung Hobbes' eigener Ansicht zufolge die einzige Gefahr für seine Politik. Also ist diese Politik auf die Kritik nicht der Religion überhaupt, sondern vielmehr der *offenbarten* Religion angewiesen. Es ist demnach nicht zufällig, dass von den 18 Kapiteln des *Leviathan*, die der Religionskritik gewidmet sind, nur 2 Kapitel die natürliche Religion, hingegen 16 Kapitel die offenbarte Religion behandeln. Und nicht nur dies: Hobbes verlangt die vollständige Trennung von Philosophie, natürlicher Vernunft einerseits und

³ vgl. besonders *Ci*, d und *Ci* I 7.

⁴ »It is impossible a Common-wealth should stand, where any other than the Sovereign, hath a power of giving greater rewards than Life; and of inflicting greater punishments, than Death. Now . . . Eternall life is a greater reward, than the life present; and Eternall torment a greater punishment than the death of Nature.« *L* c. 38 in princ. – vgl. auch die nächste Anmerkung.

⁵ »... ratione naturali sciri non possunt, sed revelatione tantum ... esse praemia et poenas post hanc vitam; animam esse immortalem et similia.« *Ci* XVII 13. – »There be some that ... will not have the Law of Nature, to be those Rules which conduce to the preservation of mans life on earth; but to the attaining of an eternall felicity after death ... But ... there is no naturall knowledge of mans estate after death ... , but onely a believe grounded upon other mens saying, that they know it supernaturally, or that they know those, that knew them, that knew others, that knew it supernaturally ...« *L* c. 15 (76).

Religion andererseits; die alleinige Quelle der Religion ist die Offenbarung.⁶ Hobbes schliesst die natürliche Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen grundsätzlich in so enge Grenzen ein, dass er sie schliesslich sogar in Bausch und Bogen aus dem Bereich der Philosophie verweisen kann.⁷ Daher ist mit der Aufklärung von Hobbes' Stellung zur Offenbarung alles oder fast alles geleistet, wessen man zum Verständnis seiner Stellung zur Religion überhaupt bedarf.

Um die ganze Bedeutung, welche die Kritik der Offenbarung für Hobbes' Politik hat, zu erassen, muss man sich der Situation erinnern, in der diese Wissenschaft entstanden ist. Durch die Folgen der Reformation war die theologische Politik so fragwürdig geworden wie niemals zuvor: nicht zu Ordnung und Frieden, sondern zu den Greueln der Religionskriege schien die theologische Politik mit Notwendigkeit zu führen. Sollte es endlich zu Ordnung und Frieden kommen, so bedurfte man, wie es schien, einer allein auf der selbständigen Überlegung des Menschen beruhenden Politik. Eine solche Politik war von der antiken Philosophie ausgearbeitet worden. Aber die philosophische Politik, die auf den von Sokrates entworfenen Grundlagen beruhte, hatte sich der Verbindung mit der Theologie nicht nur nicht versagt, sondern auch nicht versagen *können*; jedenfalls hatte sie der theologischen Politik einige ihrer gefährlichsten Waffen geliefert.⁸ Man bedurfte daher einer *neuen* Politik, die nicht bloss von der Theologie unabhängig war, sondern auch jeden Rückfall in die theologische Politik für alle Zukunft unmöglich machte. Mit anderen Worten: man bedurfte einer Politik, die nicht, wie die antike, der Offenbarung *vorherging* und daher, wie es schien, dem Anspruch der Offenbarung nicht gewachsen war, sondern die es von vornherein mit diesem Anspruch aufnahm, die daher auf die Offenbarung *folgte*. Daher ist die Kritik der Offenbarung nicht bloss eine nachträgliche, wenngleich notwendige *Ergänzung* der Hobbes'schen Politik, sondern vielmehr deren *Voraussetzung*, ja die Voraussetzung von Hobbes' Philosophie überhaupt.

Diese Behauptung steht, wie sofort zuzugeben und hervorzuheben ist, in offenbarem Widerspruch zu dem Anschein, den Hobbes' Kritik

⁶ Contra hanc Empusam (sc. Scholasticam θεολογία) exorcismus, credo, melior excogitari non potest, quam ut religionis . . . regulae . . . a philosophiae regulis . . . distinguantur, quaeque religionis sunt Scripturae Sacrae, quae philosophiae sunt rationi naturali tribuantur. Co, d.

⁷ Co I 8.

⁸ s. bes. L c. 46 (372–374).

der Offenbarung, insbesondere seine Kritik der theologischen Politik darbietet: ein Blick in den *Leviathan* zeigt, dass die Kritik der theologischen Politik, die im Gewande einer auf der Offenbarung beruhenden Lehre vom christlichen Staat auftritt, auf die rein rationale Lehre vom Menschen und vom Staat folgt, dass also Hobbes' Kritik der Offenbarung auf seiner ausgearbeiteten philosophischen Lehre beruht. Dieses Vorgehen scheint völlig unbedenklich zu sein. Es ist in der Tat keinem erheblichen Bedenken ausgesetzt, solange die Philosophie, insbesondere die philosophische Politik für selbstverständlich gilt. Wird aber diese Voraussetzung zweifelhaft, so erhebt sich die Frage, ob der Aufbau des *Leviathan* nicht das wirkliche Fundierungsverhältnis von philosophischer Politik, ja Philosophie überhaupt einerseits und Offenbarungskritik andererseits verbirgt.

Angesichts des von Hobbes behaupteten Scheiterns aller bisherigen Versuche, die Politik wissenschaftlich zu behandeln, hätte es für ihn, so sollte man meinen, nahegelegen, ernstlich zu bedenken⁹: ob denn die Frage, deren Beantwortung die Aufgabe der politischen Wissenschaft ist – die Frage nach der richtigen Ordnung des menschlichen Lebens als Zusammenleben – nicht schon, bevor sie gestellt wird, durch die Offenbarung beantwortet ist, bzw. ob diese Frage denn überhaupt mit menschlichen Mitteln und nicht vielmehr allein durch Offenbarung beantwortet werden kann, und ob also die Politik der philosophischen Tradition nicht lediglich darum gescheitert ist, weil sie der menschlichen Vernunft eine von dieser nicht zu bewältigende Aufgabe zugemutet hat. Möglichkeiten dieser Art scheiden indessen für Hobbes von vornherein aus: nicht der Offenbarung wendet er sich zu, nachdem er an Aristoteles und dessen Lehrern und Schülern irregeworden ist, sondern – Thukydides, und dann Euklid, Galilei und Descartes. Eine *Offenbarung* kann nach seiner Meinung nicht die Evidenz und daher nicht die Autorität haben, deren sie bedürfte, wenn sie die Regeln für das menschliche Leben und Zusammenleben auf verbindliche Weise sollte darbieten können; und andererseits ist die politische *Wissenschaft*, wenn man nur über die richtige Methode verfügt, selbstverständlich möglich. Während also die theologische Politik, wie es scheint, getrost ignoriert werden darf, ist eine ernstliche Auseinandersetzung mit der philosophischen

⁹ Wie es in derselben geschichtlichen Situation wie Hobbes und unter verwandten philosophischen Voraussetzungen *Pascal* tat; vgl. *Pensées* (ed. Brunschvicg) fr. 291 ss. und 331.

Politik, mit der Politik der antiken Philosophen, prinzipiell notwendig. Die Basis für diese Auseinandersetzung ist die auf beiden Seiten anerkannte Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft, einer menschlichen Ordnung des menschlichen Lebens. Dieser trotz oder wegen ihrer Unscheinbarkeit entscheidend wichtigen Übereinstimmung in der Position entspricht die uns hier unmittelbarer angehende Übereinstimmung in der Negation: so wie die *conditio sine qua non* für die Sokratische Frage nach dem richtigen Leben und dem wahrhaften Staat, aus der die Lehre der philosophischen Tradition hervorgegangen ist, der Verfall des Glaubens an die göttlichen Gesetze der griechischen Vorzeit ist, so ist der Verfall des Glaubens an die Autorität der Offenbarung die *conditio sine qua non* für Hobbes' Wiederholung der Sokratischen Frage. Demnach wäre die Kritik der Offenbarung nur die Explikation der Veranlassung für Hobbes' politische Wissenschaft, also etwas, was man gewöhnlich in einer Vorrede oder Einleitung abzutun pflegt, aber nicht *mehr*. Wäre dem wirklich so, so wäre selbst die Tatsache, dass annähernd die Hälfte des *Leviathan* theologischen Fragen gewidmet ist, völlig unerklärlich. Der Offenbarungsglaube ist für Hobbes mehr als ein zufälliger Irrtum sei es eines Individuums sei es ganzer Zeitalter, nämlich der ideale Fall des typischen, mit der menschlichen Natur selbst gegebenen Hindernisses für die Erkenntnis der Wahrheit und für den Aufbau des wahren Staates. Die Entsprechung für Hobbes' Kritik der Offenbarung ist daher nicht Sokrates-Platons »Kritik« der göttlichen Gesetze der griechischen Vorzeit, sondern die Offenbarungskritik hat für Hobbes' Politik dieselbe konstitutive Bedeutung, die für die Platonische Politik die Kritik der *Sophistik* hat. So viel, allerdings nicht mehr, hat die Kritik der Offenbarung für Hobbes selbst zu bedeuten. Aber nachdem er, durch die Macht, welche die Offenbarung, wenn nicht über ihn, so doch über sein Zeitalter ausübte, gedrängt, sich einmal auf die Kritik der Offenbarung eingelassen, entschied nicht mehr allein seine Meinung, sondern auch der Gegenstand seiner Kritik über den Charakter und die Bedeutung derselben. Wofern nun durch die Offenbarung das Desiderat einer politischen Wissenschaft, das sich für Hobbes angesichts des Scheiterns aller bisherigen Politik ergab, in Frage gestellt, bzw. erfüllt wird, zumindest seine Dringlichkeit verliert, ist die Kritik der Offenbarung der Sache nach die radikale Rechtfertigung jenes Desiderats, der Aufweis der Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft. In diesem Sinn ist die Kritik der Offenbarung das notwendige Prolegomenon zu Hobbes' Politik: in der Kritik der Offenbarung ver-

birgt sich die eigentliche *Grundlegung* derselben, ja seiner gesamten Philosophie.¹⁰ Da diese Grundlegung sich in jener Kritik aber weniger zeigt als *verbirgt*, wird es die Aufgabe der Analyse sein müssen, aus dem Wust der Argumente, die zum Teil tatsächlich nur eine schon vorher feststehende Ansicht nachträglich sichern oder allenfalls die sich gleichzeitig aufklärende Ansicht berühren, die wahrhaft grundlegenden Elemente der Offenbarungskritik herauszuschälen.

§ 3. Die verschiedenen Fassungen von Hobbes' Religionskritik

Hobbes hat seine Kritik der Religion in zusammenhängender Weise vier Mal – und zwar jedes Mal im Rahmen seiner politischen Wissenschaft – entwickelt: in den *Elements of law* (1640), in *De Cive* (1642 bzw. 1647) und in der englischen und in der lateinischen Fassung des *Leviathan* (1651 bzw. 1668). Da es erhebliche Unterschiede zwischen diesen vier Darstellungen gibt, so muss man sich die Frage vorlegen, welche Darstellung als am meisten authentisch, bzw. als massgebend zu gelten hat.

Wie an anderem Orte¹¹ gezeigt worden ist, hat Hobbes auf dem Wege von den *Elements* zum englischen *Leviathan* gewissermassen die Entwicklung vom Anglikanismus zum Independentismus vollzogen. Jedenfalls wird sein Abstand von der religiösen Tradition auf diesem Wege von Darstellung zu Darstellung grösser und sichtbarer. Der englische *Leviathan* enthält die »radikalste« Darstellung von Hobbes' Religionskritik. In diesem Werk, und in ihm allein, bekennt Hobbes offen, dass es ihm um den Abbau, um die »Analysis, or Resolution« der gesamten religiösen Tradition zu tun ist.¹² Die lateinische Fassung dieses

¹⁰ Grundsätzlich in demselben Sinne ist Spinozas theologisch-politischer Traktat als Prolegomenon zu seiner *Ethik* zu verstehen; vgl. meine Schrift *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930, 88 f. und 100 f. – Ähnlich urteilt Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1932, 20), der sagt, Spinoza mache »de l'exégèse critique de la Bible dans le Tractatus theologico-politicus une introduction au spiritualisme de l'Éthique«.

¹¹ s. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*.

¹² L c. 47 (380 f.).

Werkes ist eine teilweise sehr freie Übersetzung des englischen *Leviathan*, die den Text des letzteren erheblich – um etwa ein Drittel – verkürzt, dabei aber den Aufbau des Ganzen vollständig und den Aufbau der einzelnen Kapitel in den meisten Fällen unverändert lässt.¹³ Zahlreiche unwesentliche Änderungen erklären sich daraus, dass sich die englische Fassung vorzüglich an die Ungelehrten, die lateinische hingegen an die Gelehrten wendet; bemerkenswerter, wenngleich nicht wichtig zur Erkenntnis von Hobbes' Prinzipien, sind die Abweichungen, die durch die Veränderung der politischen Verhältnisse veranlasst worden sind: die englische Fassung ist unter der Herrschaft des Parlaments, die lateinische ist nach der Restauration erschienen.¹⁴ Insbesondere sind die Änderungen, die Hobbes an den religionskritischen Partien des *Leviathan* gelegentlich der lateinischen Ausgabe vorgenommen hat, als Konzessionen an das nunmehrige Regiment zu verstehen. Das entschiedene Bekenntnis zum Independentismus im englischen *Leviathan* ist durch eine ebenso entschiedene Verwerfung der gesamten englischen Revolution ersetzt worden.¹⁵ Die scharfe und ausführliche Kritik der römischen Kirche, die den ganzen »4. Teil« des *Leviathan* füllt – er ist überschrieben »The Kingdome of Darknesse« –, soll nunmehr ausschliesslich die Verteidigung der englischen Kirche zum Zweck haben.¹⁶ In diesem Sinne hat Hobbes eine sehr grosse Anzahl von kirchlich bedenklichen Stellen teils gestrichen teils gemildert.¹⁷ Er hat so das Versprechen zu erfüllen versucht, das in der gegenüber Karl II. im Jahre 1662 abgegebenen, offenbar wahrheitswidrigen Erklärung enthalten war: »There is nothing in it (sc. im *Leviathan*) against Episcopacy . . .«¹⁸

¹³ Die erheblichen Veränderungen hat Hobbes – abgesehen von der Ersetzung der »Review and Conclusion« durch einen völlig neu geschriebenen »Appendix« – in den Kapiteln 46 und 47 vorgenommen.

¹⁴ vgl. hierzu Tönnies, *Hobbes*³, 248; J. Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution*, Leipzig 1927, 75–82; Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München 1932, 253–274.

¹⁵ vgl. O III 508–510 mit L c. 47 (380 f.).

¹⁶ O III 508.

¹⁷ So hat er insbesondere die einer Leugnung gleichkommende »Erklärung« der Trinität in L c. 16 (85) und 42 (267 f.) in der lateinischen Version beseitigt.

¹⁸ W VII 5. – vgl. auch die (ebenfalls nach der Restauration geschriebenen) Äusserungen zugunsten der episkopalen Kirchenverfassung in W IV 364 und 407 und O I, p. XVI. Vgl. dagegen B 56 f.

Die genauere Vergleichung der lateinischen Fassung mit der englischen führt zu dem Ergebnis, dass von einer Rückwendung des Hobbes zu den gemässigten Äusserungen seiner früheren Schriften nicht die Rede sein kann: die lateinische Fassung hält an den Lehren, durch welche sich der englische *Leviathan* charakteristisch von *De Cive* und den *Elements* unterscheidet, von geringfügigen Milderungen in der Form abgesehen, in der Sache durchaus fest. Zwar nimmt Hobbes im »Appendix« zum lateinischen *Leviathan* die ärgsten Ketzereien der englischen Vorlage zurück; aber auch der am wenigsten misstrauische Leser erkennt sofort, dass die Retraktionen nicht ernst gemeint sind.¹⁹ Hobbes' letztes Wort in Sachen der Religionskritik ist also nicht in der lateinischen, sondern in der englischen Fassung des *Leviathan* zu suchen. Da der englische *Leviathan* ausserdem die ausführlichste und die vollständigste Darstellung von Hobbes' Religionskritik enthält, so hat er als die massgebende Darstellung dieser Kritik zu gelten.

Wenngleich der englische *Leviathan* die freimütigste Darstellung der Hobbes'schen Religionskritik enthält, so ist damit nicht gesagt, dass Hobbes in diesem Werk seine eigentliche Meinung unverblümt vorträgt.²⁰ Hobbes geht im allgemeinen so vor, dass er mit völlig oder einigermassen orthodox klingenden Äusserungen beginnt, um diese Äusserungen danach mehr oder weniger verhüllt ad absurdum zu führen. Er macht nun aber von den Ergebnissen seiner Kritik im weiteren Verlauf der Untersuchung oft keinen ausdrücklichen Gebrauch, sondern er bedient sich dann der von ihm früher verworfenen Meinungen, als ob sie selbstverständlich richtig wären, um so gedeckt

¹⁹ Von der Retraktion der »Erklärung« der Trinität in O III 563f. gibt dies selbst Lubienski (l. c. 212) zu, der übrigens »im allgemeinen ... bei Hobbes eine ausgesprochene Anhänglichkeit zur christlichen Religion und eine große Achtung vor der Hl. Schrift« findet (217).

²⁰ Aubrey erzählt: Hobbes »told me he (sc. Spinozas *Tractatus-theologico-politicus*) had cut through him a barre's length, for he durst not write so boldly.« (Brief lives, ed. Clark, Oxford 1898, I 357). Seine Äusserung nötigt dazu, jedenfalls die kühnsten Bemerkungen, die sich in Hobbes' *Schriften* finden, als die seiner eigentlichen Meinung am nächsten kommenden vorzüglich zu berücksichtigen.

andere traditionelle Lehren zu widerlegen.²¹ Um seine eigentliche Meinung zu erkennen, muss man daher die von Hobbes zweifellos absichtlich versäumte Zusammenstellung der an vielen Stellen des Werkes verstreuten Ergebnisse seiner Kritik versuchen. Es kommt dabei nicht so sehr auf die Vollständigkeit der Zusammenstellung, auch nicht auf die Auswahl der ärgsten Ketzereien als solcher, als vielmehr auf den Zusammenhang der zentralen religionskritischen Gedanken an.

Um unsere Interpretation gegen jede Gefahr und jeden Verdacht der Willkür zu schützen, gehen wir indessen nicht von dem mehrfach angedeuteten Gesamteindruck von Hobbes' religionskritischer Tendenz, sondern von der Annahme aus, dass Hobbes ein gläubiger Christ war. Wir nehmen also das, was in Wahrheit die Fassade seiner Religionskritik ist – bestimmt, das Innere vor den Augen gefährlicher und gefährdeter Leser zu verbergen –, als seine aufrichtige Meinung hin. Wir unterstellen also, dass seine Kritik der Offenbarung nicht so sehr eine Kritik der Offenbarung selbst als eine auf dem Boden des Offenbarungsglaubens vollzogene Kritik der Theologen-Meinungen *über* die Offenbarung ist. Wir untersuchen demgemäss an erster Stelle seine *Kritik an der Tradition auf Grund der Schrift* und erst danach seine *Kritik an der Schrift selbst*; m. a. W.: wir behandeln zuerst seine vorgeschobene und erst danach seine wirkliche Meinung über die Offenbarung.

²¹ Da Hobbes also verhältnismässig oft im Einklang mit der Tradition stehende Behauptungen vorbringt, fällt es ihm nicht schwer, wenn er wegen seiner gefährlichen Lehren angegriffen wird, sich auf eben diese Behauptungen zu berufen. Eine Reihe von Beispielen hierfür finden sich in seiner Antikritik an Bischof Bramhalls Leviathan-Kritik; s. z. B. W IV 361.

A. Die Kritik der Tradition

a) Das Schriftprinzip

Auf den ersten Blick stellt sich Hobbes' Kritik der *Religion* als Kritik lediglich der *Theologie* dar. Hobbes will die Befreiung der Philosophie von kirchlicher Bevormundung, die Befreiung der Menschen *zur* Philosophie nicht durch die Zerstörung der Religion, sondern durch die reinliche *Scheidung* zwischen Religion und Philosophie erreichen: Religion ist *nicht* Philosophie, sondern Gesetz,²² die Aussagen der Religion über Gott haben *nicht* »the signification of Philosophicall Truth, *but* the signification of Pious intention«. ²³ Die Theologie nun, die man also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, mit der Religion verwechseln darf,²⁴ beruht gerade auf der Vermischung von Philosophie und Religion;²⁵ sie ist das zugleich komische und grauenhafte Ergebnis des widersinnigen Versuchs, biblische Einfalt und griechische Spekulation zu vereinbaren. Und sie ist nicht allein deshalb zu bekämpfen, weil sie die Philosophie zu ihrer Magd erniedrigt, während die Religion die Freiheit der Philosophie in keiner Weise beeinträchtigt,²⁶ sondern auch und vor allem deshalb, weil sie, und nicht etwa die Religion, die Urheberin der Religionskriege ist.²⁷ Hobbes geht weiter: er gibt vor, den Kampf gegen die Theologie nicht bloss im Interesse der Philosophie und des bürgerlichen Friedens, sondern gleichermassen im Interesse der Religion, der Frömmigkeit zu führen. So bekämpft er die der Theologie zugrundeliegende Philosophie nicht bloss, weil sie eine schlechte Philosophie ist, sondern auch, weil sie

²² H XIV 4.

²³ L c.31 (195) und c.12 (56). – Ebenso urteilt Spinoza; vgl. *Tr. theol.-pol.* XIV (20, 33, 38) und XV (2).

²⁴ B 57.

²⁵ L c. 46 (367).

²⁶ vgl. L c. 45 (352) und c. 46 (367).

²⁷ Co, d.

unchristlich, heidnisch ist.²⁸ Die Theologie verdirbt auch und gerade die Religion, die »sincera religio Christi«, die eine einfältige Anweisung zum richtigen Leben und zum Heil ist und mit Schulschulspitzfindigkeiten schlechterdings nichts zu tun hat.²⁹ Den willkürlichen, privaten Meinungen der Theologen, die sich mit Fragen befassen, geeignet, »to trouble us in the performance of Gods commands«,³⁰ stellt Hobbes die verbindliche Lehre der Schrift und der Kirche entgegen.³¹ Und da auch die Kirche geistlichen Irrtümern ausgesetzt ist,³² so appelliert er nicht bloss von der Theologie, sondern auch von der Kirche *allein* an die Schrift.

Hobbes wendet sich also von der Tradition an eine Instanz, die von der Tradition selbst als unbedingt-verbindlich anerkannt wird. Er übernimmt ausdrücklich die letzten Voraussetzungen der Tradition als undisputierbar selbstverständlich.³³ So ist für ihn der Glaube an die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes selbstverständlich,³⁴ und so ist es für ihn selbstverständlich, dass man Gottes Geboten mehr gehorchen muss als den Geboten von Menschen. Fraglich ist »nur«, woran man erkennen kann, ob ein bestimmter Befehl wirklich oder nur angeblich von Gott herrührt.³⁵ Wiederum selbstverständlich ist, dass die Schrift Gottes Wort ist.³⁶ Daraus ergibt sich, dass etwas nur dann von Gott befohlen sein kann, wenn es mit der Lehre der Schrift in Einklang ist. Welches Kriterium gibt es aber für die Beurteilung solcher angeblich auf göttlicher Autorität beruhenden Aussprüche, die zwar der Lehre der Schrift nicht entgegengesetzt sind, aber doch nicht aus der Schrift selbst hergeleitet werden können? Derartige Befehle könnten als göttlich nur durch Wunder beglaubigt werden; nun gibt es aber heute keine Wunder mehr; also ist für den heutigen Christen die Schrift nicht bloss die

²⁸ W IV 426 f. und L, R (391). – Zur Rechtfertigung dieser im Interesse des Schriftglaubens vollzogenen Verwerfung der scholastischen Theologie beruft sich Hobbes ausdrücklich auf Luther, Melancthon und Calvin; s. W V 64 f.

²⁹ vgl. vor allem den Anfang und das Ende der *Historia Ecclesiastica* (O V 349 und 408), sowie W IV 433.

³⁰ L c. 45 (352).

³¹ vgl. O III 569 und 508.

³² L c. 44 (331 f.). – vgl. auch W IV 338.

³³ vgl. B 63.

³⁴ Ci XVI 4.

³⁵ L c. 33 (203) und 43 (319).

³⁶ L c. 33 (208 f.).

vorzügliche, sondern sogar die einzige Quelle für die Erkenntnis der Befehle Gottes.³⁷

Das mit dem Hinweis auf das Aufhören der Wunder beiseitegeschobene Problem der Tradition kehrt alsbald wieder. Die Bücher der Schrift sind in fremden Sprachen abgefasst; man bedarf also der Übersetzer und Erklärer.³⁸ Wer soll im Zweifel entscheiden, welche Übersetzung und Erklärung als authentisch zu gelten hat? Wer soll zuvor entscheiden, welche Bücher kanonisch sind. Es genügt nicht zu antworten: die Kirche. Denn nach der Kirchentrennung zieht diese Antwort die Frage nach sich: *welche* Kirche? Hobbes antwortet: die englische Kirche. Aber diese Antwort setzt bereits das Ergebnis der kirchenpolitischen Untersuchung voraus. Denn Hobbes unterwirft sich der englischen Kirche lediglich deshalb, weil sie ihm durch diejenige weltliche Obrigkeit, der gegenüber er als Untertan zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet ist, als geistliche Obrigkeit vorgesetzt ist.³⁹ Die Voraussetzung nun, dass man der weltlichen Obrigkeit auch in geistlichen Fragen unbedingt gehorchen muss, kann ihrem Wesen nach nicht auf Grund der vernünftigen Prinzipien weltlicher Politik, sondern nur auf Grund der offenbarten Prinzipien christlicher Politik gesichert werden;⁴⁰ sie setzt also das Ergebnis der Schrift-Untersuchung voraus; es kann also nicht vor der Schrift-Untersuchung feststehen, dass die Schrift-Auffassung der englischen Kirche als verbindlich zu gelten hat. Hobbes ermittelt die Lehre der Schrift, indem er, unbekümmert um irgendwelche Autoritäten, nach seinem eigenen vernünftigen Ermessen entscheidet, welche Bücher kanonisch sind, bzw. welche Übersetzung und Erklärung die eigentliche Meinung der Schrift wiedergibt. Dass dem so ist, bestätigt er selbst, indem er mehrfach offen erklärt, die von ihm vorgetragenen Interpretationen seien nicht die üblichen, wobei er natürlich nicht verfehlt, sich der etwa anders lautenden Meinung der englischen Kirche, d.h. seiner weltlichen Obrigkeit, zu unterwerfen.⁴¹

Hobbes appelliert also von der Tradition an die Schrift, die er allein nach seinem eigenen vernünftigen Ermessen, also insofern ebenso wie

³⁷ L c. 32 (201 f.) und W IV 326 f.

³⁸ Ci XVII 17 f.

³⁹ »... with submission ... both in this, and in all questions, whereof the determination dependeth on the Scriptures, to the interpretation of the Bible authorized by the Common-wealth, whose Subject I am ...« L c. 38 (241).

⁴⁰ L c. 32 in princ., c. 34 in princ. und c. 43 sub fine.

⁴¹ L c. 38 (241 und 244) und R (390); vgl. auch O III 517 und 528.

jedes andere literarische Dokument, interpretiert. Indessen ergeben sich aus der vorausgesetzten Offenbarkeit der Schrift eigentümliche Interpretationsprinzipien, die auf die Interpretation anderer Bücher keine Anwendung finden können. Die Schrift ist weder ein vulgäres noch ein wissenschaftliches Buch; der Sinn der in der Schrift gebrauchten Worte lässt sich daher weder aus dem vulgären noch aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch, sondern allein aus der Schrift selbst ermitteln.⁴² Die Aufstellung dieses Prinzips hat bei Hobbes nicht das Interesse an einer »voraussetzungslosen«, historisch getreuen Erkenntnis des Sinnes der Bibel zum Grund,⁴³ sondern die auf dem Glauben an die Offenbarkeit der Schrift beruhende Forderung, das reine Gotteswort gegenüber allen menschlichen Verfälschungen und Erdichtungen zur Geltung zu bringen (bzw. die diese Forderung zum Vorwand nehmende Absicht, die theologischen Gegner auf den ihnen unbequemen Wortsinn der Schrift festzulegen). Das Prinzip der unbedingten Unterwerfung unter den Wortsinn der Schrift wird auf den ersten Blick durch die ebenfalls aus der Offenbarkeit der Schrift abgeleitete These in Frage gestellt, dass zwischen der von Gott offenbarten Schrift und der von Gott erschaffenen menschlichen Vernunft kein Widerstreit aufkommen kann. Aber für Hobbes ergibt sich aus dieser These keineswegs, dass im Fall eines (scheinbaren) Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung die Schrift im Sinn der Vernunft interpretiert werden muss. Die Schrift ist zwar nicht wider-vernünftig, wohl aber über-vernünftig; und in der Regel hat die Behauptung, eine Schriftstelle sei ihrem Wortsinn nach wider-vernünftig, gar keinen anderen Grund als die mangelnde Bereitschaft des Lesers seinen Verstand in den Gehorsam des Glaubens gefangenzugeben.⁴⁴ Die Unterwerfung unter den Wortsinn der Schrift ist

⁴² the ... Signification of words ... in the Doctrine following, dependeth not (as in naturall science) on the Will of the Writer, nor (as in common conversation) on vulgar use, but on the sense they carry in the Scripture ... *L c.* 34 in princ.

⁴³ Wie es bei Spinoza der Fall ist; vgl. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* 89 f. und 259.

⁴⁴ ... though there be many things in Gods Word above Reason; that is to say, which cannot by naturall reason be either demonstrated, or confuted; yet there is nothing contrary to it; but when it seemeth so, the fault is either in our unskilfull Interpretation, or erroneous Ratiocination. Therefore, when any thing therein written is too hard for our examination, wee are bidden to capitivate our understanding to the Words ... *L c.* 32 (199). Vgl. auch c. 34 (211 und 217).

um so notwendiger, als sich aus der Untersuchung der Schrift selbst ergibt, dass die Schrift nichts über Gegenstände der Wissenschaft lehren will;⁴⁵ es wäre also völlig unangemessen, Schriftstellen, die etwa nicht mit wissenschaftlichen Sätzen in Einklang stehen, im Sinn dieser Sätze umdeuten zu wollen.⁴⁶ Anders steht es, wenn es sich um einen (scheinbaren) Widerspruch *innerhalb* der Schrift handelt; in diesem Fall müssen beide oder wenigstens einer der einander widersprechenden Texte derart interpretiert werden, dass der Widerspruch, bzw. der Schein des Widerspruchs verschwindet.⁴⁷

Der Interpret hat sich also dem Wortsinn der Schrift grundsätzlich, wenn auch nicht unbedingt zu unterwerfen. Dem Wortsinn der Schrift – das heisst *nicht*: dem Sinn isolierter und dazu vielleicht noch dunkler und zweideutiger Stellen. Sondern er hat sein Augenmerk zu richten auf die leitende Absicht der *ganzen* Schrift, und er hat diese Absicht aus *klaren* Stellen unzweideutig zu belegen;⁴⁸ von diesen Stellen aus kann er versuchen, zu einem Verständnis auch der dunkleren Stellen vorzudringen,⁴⁹ wenn er nicht – was am Ende richtiger ist – den Sinn dieser Stellen auf sich beruhen lassen will, um nach Anleitung der klaren und dem Sinn der ganzen Schrift gemässen Stellen ein christliches Leben zu führen. Denn für diesen Zweck ist die Schrift zweifellos suffizient.⁵⁰

⁴⁵ L c. 45 (352).

⁴⁶ vgl. indessen die Bemerkung: ... those texts that seem to countenance the power of Magick, Witchcraft, and Enchantment, must needs have another sense, than at first sight [they] seem to bear, die sich darauf stützt, dass Zauber u. dgl. nicht möglich sind. L c. 37 (238).

⁴⁷ You see how great the apparent contradiction is between the ... texts, which being both Scripture, may and must be reconciled and made to stand together; which unless the rigour of the letter be on one or both sides with intelligible and reasonable interpretations mollified, is impossible. W V 10. – Spinoza verwirft dieses Auslegungsprinzip, das ihm durch die jüdische Tradition bekannt war, ausdrücklich (s. *Tr. theol. pol.* XV – §§ 4 ff. ed. Bruder –) und verfährt damit in Hobbes' Sinn radikaler als Hobbes selbst.

⁴⁸ ... in the allegation of Scripture, I have endeavoured to avoid such texts as are of obscure, or controverted Interpretation; and to alledge none, but in such sense as is most plain, and agreeable to the harmony and scope of the whole Bible ... For it is not the bare Words, but the Scope of the writer that giveth the true light, by which *any* writing is to bee interpreted ... L c. 43 sub fine. Vgl. ferner c. 43 (322 und 324), c. 44 (337 und 348) und Review (390).

⁴⁹ Vgl. z. B. die Auslegung von 1. Cor 3, 11–12 in c. 43 (325), in der Hobbes ausdrücklich den schwierigen Teil der Stelle nach der Auslegung des klaren und leichtverständlichen Teils interpretiert.

⁵⁰ cf. B 55.

b) Die Geister und die Engel

Hobbes beginnt seine Ermittlung der *Lehre* der Schrift mit der Untersuchung des Sinnes, den das Wort »Geist« in der Schrift hat. Die Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis: Das biblische Wort, das man gewöhnlich mit »Geist« übersetzt, bedeutet in der Schrift, wenn es in eigentlicher Bedeutung gebraucht wird, entweder eine wirkliche, d. h. körperliche Substanz von besonderer Feinheit (Luft, Wind, Lebensgeister oder dgl.) oder ein Bild, das die Einbildungskraft in Träumen oder Visionen produziert; es bedeutet niemals »Geist oder unkörperliche Substanz«. Die Behauptung, dass es Geister gebe, hat also keinen Grund in der Schrift. Insbesondere lehrt die Schrift nichts davon, dass ein Mensch von einem Geist besessen gewesen sei, es sei denn von seinem eigenen Lebensgeist, durch welchen sein Körper natürlicherweise bewegt wird.⁵¹ Grundsätzlich ebenso bedeutet das Wort »Engel« in der Schrift entweder Körper – sei es subtilere, sei es gröbere (z. B. Menschen⁵²) – oder Phantasiebilder, wofern sich Gott dieser Körper oder Phantasiebilder bedient, um seine Gegenwart oder seine Befehle den Menschen kundzugeben; vorzüglich sind »Engel« Phantasiebilder, die in übernatürlicher Weise hervorgerufen worden sind. Eine Reihe von Stellen des N. T. nötigt allerdings der schwachen Vernunft den Glauben ab, dass es Engel als Substanzen besonderer Art, natürlich als körperliche Substanzen besonderer Art, gibt.⁵³ Während die Schrift dazu

⁵¹ L c. 45 (350f.)

⁵² Nor in the New Testament is there any place, out of which it can be proved, that Angels (except when they are put for such men, as God hath made the Messengers, and Ministers of his word, or works) are things permanent, and withall incorporeall. L c. 34 (216f.).

⁵³ Concerning the creation of Angels, there is nothing delivered in the Scriptures. That they are Spirits, is often repeated: but by the name of Spirit, is signified both in Scripture, and vulgarly, both amongst Jews, and Gentiles, sometimes thin Bodies; as the Aire, the Wind, the Spirits Vitall, and Animall, of living creatures; and sometimes the Images that rise in the fancy in Dreams, and Visions; which are not reall Substances, nor last any longer then the Dream, or Vision they appear in; which Apparitions, though no reall Substances, but Accidents of the brain; yet when God raiseth them supernaturally, to signifie his Will, they are not improperly termed Gods Messengers, that is to say, his Angels. L c. 34 (214). – By the name of Angel, is signified . . . most often, a Messenger of God: And by a Messenger of God, is signified, any thing that makes known his extraordinary Presence; that is to say, the extraordinary manifestation of his power, especially by a Dream, or Vision. l. c. – Considering

nötigt, die Existenz von Engeln anzuerkennen, ist der Glaube an Teufel der Lehre der Schrift zuwider.⁵⁴

Das Ergebnis der einführenden und grundlegenden Schrift-Untersuchung ist folgendermassen zusammenzufassen: 1) Die Kritik, in der sich diese Untersuchung vollendet, richtet sich eindeutig gegen den *Spiritualismus*; auf die Schrift sich berufend, bekämpft Hobbes den Dualismus von körperlichen und unkörperlichen Substanzen innerhalb des Geschaffenen;⁵⁵ er lässt nur das *eine* Universum der körperlichen Substanzen gelten – neben ihnen nichts als die Welt der menschlichen Einbildungen. 2) Die Leugnung des Unkörperlichen bedeutet keineswegs die Leugnung des Übernatürlichen: zwar gibt es keine Geister, wohl aber gibt es Wunder, und insbesondere auf übernatürliche Weise hervorgerufene Phantasiebilder. Und ausserdem bedeutet die Leugnung des Unkörperlichen nicht, dass es nicht körperliche Wesen gibt, deren Existenz und deren Essenz der Vernunft unzugänglich ist: die Vernunft der Schrift unterwerfend, das Prinzip bewährend, dass die Schrift wenngleich keine widervernünftige, so doch eine übervernünftige Lehre enthält, erkennt Hobbes an, dass es Engel gibt. 3) Allerdings leugnet er die Existenz des Teufels. Diese Leugnung zeigt, dass die Bekämpfung des Spiritualismus nicht das einzige Ziel seiner Kritik der Tradition ist; denn

... the signification of the word Angel in the Old Testament, and the nature of Dreams and Visions that happen to men by the ordinary way of Nature; I was enclined to this opinion, that Angels were nothing but supernaturall apparitions of the Fancy, raised by the speciall and extraordinary operation of God, thereby to make his presence and commandements known to mankind, ... But the many places of the New Testament, and our Saviours own words, and in such texts, wherein is no suspicion of corruption of the Scripture, have extorted from my feeble Reason, an acknowledgment, and beleef, that there be also Angels substantiall, and permanent. But to beleieve they be ... Incorporeall, cannot by Scripture bee evinced. I. c. (217). Cf. auch *Ci* XVII 28.

⁵⁴ (The) significant names, Satan, Devill, Abaddon, set not forth to us any Individuall person, as proper names use to doe; but onely an office, or quality; and are therefore Appellatives; which ought not to have been left untranslated, as they are, in the Latine, and Modern Bibles; because thereby they seem to be the proper names of Daemons; and men are the more easily seduced to beleieve the doctrine of Devills; which at that time was the Religion of the Gentiles, and contrary to that of Moses, and of Christ. *L* c. 38 (246). Vgl. auch *W* IV 356 f. und *V* 210 f.

⁵⁵ Dass das Ergebnis der Untersuchung betr. den Sinn, den das Wort »Geist« in der Schrift hat, nicht auf die Stellen Anwendung findet, an denen es heisst, dass *Gott* ein Geist sei, sagt Hobbes ausdrücklich in *L* c. 34 (211).

wäre es ihm bloss um die Kritik des Spiritualismus zu tun, so wäre nicht einzusehen, warum er hinsichtlich des Teufels anders lehrt als hinsichtlich der Engel, m. a. W. warum er nicht bloss die Unkörperlichkeit, sondern auch die Existenz des Teufels bestreitet. Der Grund dieser Abweichung ist leicht zu erraten: es kommt Hobbes nicht allein auf die Bekämpfung des Geisterglaubens, sondern insbesondere auch auf die Bekämpfung des Glaubens an *böse* übermenschliche Mächte an.

c) Reich Gottes und ewiges Leben

Im Sinn seiner grundlegenden Kritik des Spiritualismus legt Hobbes die Ausdrücke »ewiges Leben« und »ewiger Tod« und damit die ganze Heilsgeschichte aus. Er verhehlt nicht, dass er damit in offenen Gegensatz zur Tradition tritt. Während er aber in der grundlegenden Untersuchung über den Sinn des Wortes »Geist« keinerlei Bedenklichkeit zeigt, der Tradition zu widersprechen, wird er in seiner Erörterung der Lehre vom ewigen Leben nicht müde zu versichern, dass die vorgelegte Erklärung nur seine private Meinung sei, die er als solche dem etwa anders lautenden Bescheid der kirchlichen Autorität unterwerfe.⁵⁶ Erst in der Anwendung auf den Menschen tritt der Sinn und damit die Bedenklichkeit der Kritik des Spiritualismus hervor; diese Kritik, die abstrakt genommen nicht einmal ausschliesst, dass es Engel – wenn gleich als körperliche Substanzen – gibt. Die prinzipielle Kritik des Spiritualismus auf den Menschen anwendend, gerät Hobbes in die Nähe unzweideutig häretischer Lehren; er ist also bereits in diesem Zusammenhang, also bereits vor jeder Anzweiflung der Schrift-Autorität, genötigt, seine Meinung zu verdecken.

Der Mensch ist zur Unsterblichkeit, zu ewigem Leben auf *Erden* geschaffen worden. Durch Adams Ungehorsam gegen Gottes Gebot hat der Mensch diese Unsterblichkeit verloren, und durch die Heilstat Jesu Christi erlangen alle, die an Jesus als den Christus glauben, diese Unsterblichkeit – ewiges Leben auf *Erden*, *nicht* im Himmel – wieder.⁵⁷

⁵⁶ Vgl. L c. 38 (241, 244 und 246).

⁵⁷ ... it seemeth to me, ... that Adam if he had not sinned, had had an Eternall Life on Earth ... L c. 38 (241). – For if as in Adam, all die, that is, have forfeited Paradise, and Eternall Life on Earth, even so in Christ all shall bee made alive; then all men shall be made to live on Earth; for else the comparison were not

Entsprechend ist unter »Reich Gottes« nicht, wie die Theologen gewöhnlich behaupten, »Eternall felicity, after this life, in the Highest Heaven«, nicht eine unirdische, überirdische Glückseligkeit zu verstehen, sondern »a Kingdome properly so named«, das dadurch zustandekommt, dass Gott mit Menschen einen Vertrag abschliesst, derart, dass die betreffenden Menschen Gehorsam gegen die Gebote Gottes versprechen, während Gott diesen Menschen für ihren Gehorsam einen *irdischen* Lohn verspricht. So versprach Gott dem Adam ewiges Leben auf Erden, den Patriarchen sowie den Israeliten unter Moses den Besitz des Landes Canaan, und den Erwählten, die an Jesus als an den Christus glauben, wiederum ewiges Leben auf Erden.⁵⁸ Weil nun der mit Adam geschlossene Bund durch Adams Ungehorsam sofort nichtig wurde, darum beginnt die Geschichte des Königtums Gottes eigentlich erst mit Abraham, bzw. erst mit Moses.⁵⁹ Das Königtum Gottes, das mit dem Vertrag am Sinai seinen Anfang nimmt, ist ein wirkliches, bürgerliches Gemeinwesen, in dem Gott vermittelt seines irdischen Stellvertreters (zuerst Moses', dann des Hohenpriesters) auf *Erden* regiert, und dessen Zweck der für alle Gemeinwesen massgebende irdische Zweck und ausserdem noch der besondere durch Gott verheissene ebenfalls irdische Lohn ist.⁶⁰ Dieses Königtum Gottes nimmt mit der Auflehnung der Israeliten gegen es und mit der Wahl Sauls sein Ende. Aber Gott verheisst durch die Propheten, dass dieses sein Königtum durch Christus wiederhergestellt werden wird: auch dieses bei der Wiederkunft Christi be-

proper. l. c. – That the place wherein men are to live Eternally, after the Resurrection, is the Heavens . . . is not easily to be drawn from any text that I can find. l. c. (242).

⁵⁸ I find the Kingdome of God, to signifie in most places of Scripture, a Kingdome properly so named, constituted by the Votes of the People of Israel in peculiar manner; wherein they chose God for their King by Covenant made with him, upon Gods promising them the possession of the land of Canaan . . . L c. 35 (219). Betr. Abraham s. ebenda sowie L c. 40 in princ., betr. Adam und die Christliche Verheissung s. die vorige Anm.

⁵⁹ cf. *Ci* XVI 2, L c. 35 (220) und c. 40 in princ.

⁶⁰ . . . by the Kingdome of God, is properly meant a Common-wealth, instituted . . . for their Civill Government, and the regulating of their behaviour, not onely towards God their King, but towards one another in point of justice, and towards other Nations both in peace and warre; which properly was a Kingdome, wherein God was King, and the High priest was to be (after the death of Moses) his sole Viceroy, or Lieutenant. L c. 35 (221). – . . . The Kingdome . . . of God, is a reall, not a metaphoricall Kingdome . . . l. c. (222). Vgl. auch Anm. 58.

ginnende Königtum ist ein *irdisches* Königtum;⁶¹ Christus wird in seiner *menschlichen* Natur regieren,⁶² und er wird selbst nicht eigentlich König, sondern Gott dem König untergeordneter Stellvertreter des Königs sein, so wie Moses und die Hohepriester Stellvertreter Gottes des Königs waren.⁶³ Und wie »Erlösung« in der Schrift überhaupt Befreiung von zeitlichen, *irdischen* Feinden bedeutet, so ist die allgemeine Erlösung, mit der das Königtum Gottes endgültig beginnen wird, eine Erlösung durch Triumph, also durch Sieg, also durch Schlacht, »which cannot well be supposed, shall be in heaven«, eine auf Erden sich vollziehende Befreiung von irdischen Feinden des irdischen Gottesreichs.⁶⁴

Christus hat aber nicht bloss das Amt, bei seiner Wiederkunft die Königsherrschaft Gottes im Namen Gottes auszuüben, also die Aufgabe, das durch die Wahl Sauls zerstörte irdische Königtum Gottes wiederherzustellen; ihm obliegt zugleich die Wiederherstellung des Menschengeschlechts in seinen ursprünglichen, durch die Sünde Adams verwirkten Stand.⁶⁵ Sein die Sünde Adams (und aller Menschen in Adam) sühnender Kreuzestod ist die Bedingung für die Erlösung des Menschengeschlechts. Die Folgen der Sünde sind Tod und Elend; die Befreiung von der Sünde muss also die Befreiung von Tod und Elend nach sich ziehen. Tatsächlich sind in der Schrift Sündenvergebung und Erlösung von Tod und Elend identisch. Die Erlösung, die den Erwählten am Ende der Tage zuteil werden wird, die absolute Erlösung, ist also die Erlösung von allen

⁶¹ In short, the Kingdome of God is a Civill Kingdome; . . . which Kingdome having been cast off, in the election of Saul, the Prophets foretold, should be restored by Christ; and the Restauration whereof we daily pray for, when we say in the Lords Prayer, Thy Kingdome come . . . the Kingdome of God (called also the Kingdome of Heaven, from the gloriousnesse, and admirable height of that throne) (is) a Kingdome which God by his Lieutenants, or Vicars, who deliver his Commandements to the people, did exercise on Earth . . . *L c.* 35 (222).

⁶² . . . it is evident, that our Saviours Kingdome is to bee exercised by him in his humane nature. *L c.* 41 (264).

⁶³ Seeing therefore the authority of Moses was but subordinate, and hee but a Lieutenant to God; it followeth, that Christ, whose authority, as man, was to bee like that of Moses, was no more but subordinate to the authority of his Father. *L c.* 41 (265). Vgl. auch *L c.* 41 in princ. und in fine.

⁶⁴ *L c.* 38 (248f.).

⁶⁵ *L c.* 41 in princ.

irdischen Übeln und die Herstellung des vollkommenen *irdischen* Glücks: eines irdischen Lebens ohne Not und Tod.⁶⁶

Die Sünde Adams und die Heilstat Christi entsprechen einander auch in *der* Hinsicht, dass so, wie die Sünde Adams allein die Verurteilung zum Tod, nicht den Tod selbst zur unmittelbaren Folge hatte, auch die Erlösung nur die Lossprechung vom Tod, nicht das ewige Leben zur unmittelbaren Folge hat. Das ewige Leben beginnt erst mit der Wiederauferstehung der Toten am jüngsten Tag.⁶⁷ Wo aber bleiben die *Seelen* der Verstorbenen bis zum jüngsten Tag? Darauf ist zu antworten, dass die Schrift nirgends etwas davon lehrt, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, unabhängig vom Körper sein könne; »Seele« und »Leben« sind für die Schrift identisch; das Wort »Seele« bedeutet in der Schrift »lebendiger Körper«, niemals eine unkörperliche Substanz. Es kann also nur von der Unsterblichkeit des *Menschen* als eines lebendigen Körpers gesprochen werden. Eben darum gehört die Unsterblichkeit nicht zur Natur des Menschen, sie kommt ihm vielmehr nur durch den freien Willen, die Gnade, die Verheissung Gottes zu: der Mensch ist von Natur sterblich, er ist sterblich geschaffen, und er erlangt die Unsterblichkeit nur durch die Erfüllung einer Bedingung, nämlich im Fall seines Gehorsams, bzw. seines Glaubens. Wenn der Mensch stirbt, bleibt ausser seinem Leichnam nichts von ihm übrig; es gibt zwischen dem natürlichen Tod und der wunderbaren Wiederauferstehung kein Leben. Gott, der die Macht hatte, den Menschen aus unbelebtem Stoff zu bilden, kann auch den Leichnam des Menschen in einen unsterblichen,

⁶⁶ The joyes of Life Eternall, are in Scripture comprehended all under the name of *Salvation*, or being saved. To be saved, is to be secured, either respectively, against speciall Evills, or absolutely, against all Evill, comprehending Want, Sicknesse, and Death it self . . . to be saved from Sin, is to be saved from all the Evill, and Calamities that Sinne hath brought upon us. And therefore in the Holy Scripture, Remission of Sinne, and Salvation from Death and Misery, is the same thing . . . And it is besides evident in reason, that since Death and Misery, were the punishments of Sin, the discharge of Sinne, must also be a discharge of Death and Misery; that is to say, Salvation absolute, such as the faithfull are to enjoy after the day of Judgment, by the power, and favour of Jesus Christ, who for that cause is called our Saviour. *L. c.* 38 (247f.).

⁶⁷ The comparison between that Eternall Life which Adam lost, and our Saviour by his Victory over death hath recovered; holdeth also in this, that as Adam lost Eternal Life by his sin, and yet lived after it for a time; so the faithful Christian hath recovered Eternal Life by Christs passion, though he die a natural death, and remaine dead for a time; namely till the Resurrection. *L. c.* 38 (242).

spirituellen erneuern, also den Menschen in einen engelhaften Zustand erheben.⁶⁸

Wie das Königtum Gottes und das ewige Leben ihren Platz auf Erden haben, so auch die Hölle und der ewige Tod. Die Angaben der Schrift über die Hölle sind allesamt entweder unbestimmt oder metaphorisch.⁶⁹ Um den durch die Metaphern umschriebenen wirklichen Sachverhalt zu ermitteln, hält Hobbes eine Untersuchung darüber, was die Schrift über die Natur der biblischen Pein und der Peiniger lehrt, für erforderlich. Was die Peiniger angeht, den »Feind« oder den »Satan«, so ist er und sein Reich auf Erden: unter »Satan« ist nichts anderes als irgendein *irdischer* Feind des Reiches Gottes zu verstehen – ganz so wie in der Zeit vor der Wahl Sauls, als das Reich Gottes in Palästina war, die Reiche des

⁶⁸ ... our Saviour intended to prove, ... the Resurrection of the Body, that is to say, the Immortality of the Man (sc. und nicht the Immortality of the Soul). Therefore our Saviour meaneth, that (the) Patriarchs were Immortall; not by a property consequent to the essence, and nature of mankind; but by the will of God, that was pleased of his mere grace, to bestow Eternall life upon the faithfull ... That the Soul of man is in its own nature Eternall, and a living Creature independent on the body; or that any meer man is Immortall, otherwise than by the Resurrection in the last day, (except Enos and Elias) is a doctrine not apparent in Scripture. The whole 14. Chapter of Job ... is a complaint of this Mortality of Nature; and yet no contradiction of the Immortality at the Resurrection ... the Immortall Life (and Soule and Life in the Scripture, do usually signifie the same thing) ... hath for cause, not his specifick nature, and generation; but the Promise. *L c.* 38 (243f.). – ... we read plainly in holy Scripture, that God created Adam in an estate of Living for Ever, which was conditionall, that is to say, if he disobeyed not his Commandement; which was not essentiall to Human Nature ... *L c.* 44 (336). – The Soule in Scripture, signifieth alwaies, either the Life, or the Living Creature; and the Body and Soule jointly, the Body alive. *l. c.* (337). – The Elect are ... the sole heirs of Eternall Life: they only can die no more: it is they that are equall to the Angels ... *l. c.* (343). – God, that could give a life to a peece of clay, hath the same power to give life again to a dead man, and renew his inanimate, and rotten Carkasse, into a glorious, spirituall, and immortall Body. *l. c.* (346). – Vgl. ferner *L I App. c. I* (*O III* 520–527) sowie *W IV* 350–354.

⁶⁹ As the Kingdome of God, and Eternal Life, so also Gods Enemies, and their Torments after Judgment, appear by the Scripture, to have their place on Earth ... for the place of the damned after the Resurrection, it is not determined, neither in the Old, nor New Testament, by any note of situation ... *L c.* 38 (244). – ... that which is thus (sc. in the Scripture) said concerning Hell Fire, is spoken metaphorically ... *l. c.* (246). – Vgl. auch *O III* 518.

Feindes die Völker ringsum waren.⁷⁰ Worin besteht nun aber die Höllenpein? Aus den gewundenen Erklärungen des Hobbes geht nur hervor, dass er die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnet.⁷¹ Erst an einer viel späteren Stelle des *Leviathan* erhalten wir eine klare Auskunft: so wie die Erwählten nach der Auferstehung in spirituellen Körpern leben werden, ohne zu ehelichen, zu essen und zu trinken, und ohne je zu sterben, so werden die Verworfenen nach der Auferstehung in groben und korruptiblen Körpern, also so wie die jetzt lebenden Menschen, leben, infolgedessen essen, trinken, Kinder zeugen, und dann noch einmal, des zweiten Todes, sterben;⁷² die Strafe der Verworfenen besteht in dem »grief, and discontent of mind, from the sight of that Eternal felicity in others, which they themselves through their own incredulity, and disobedience have lost«. ⁷³ Aber dieses Leiden ist, da die Verworfenen ja nach der Wiederauferstehung wieder sterben, nur endlich.

Wir fassen wiederum zusammen: 1) Weil es keine Geister, keine unkörperlichen Substanzen gibt, darum gibt es insbesondere auch keine vom Körper unabhängige Menschen-Seele, keine ihrer Natur nach unsterbliche Seele, die des ewigen Glücks und der ewigen Qual fähig wäre; mit dem Dualismus von Geist und Körper fällt der Dualismus von Himmel (bzw. Hölle) und Erde. 2) Aber: wie die Negation des Dualismus innerhalb der geschaffenen Substanzen nicht die Negation des

⁷⁰ ... if the Kingdome of God after the Resurrection, bee upon the Earth, ... The Enemy, and his Kingdome must be on Earth also. For so also was it, in the time before the Jews had deposed God. For Gods Kingdome was in Palestine; and the Nations round about, were the Kingdomes of the Enemy; and consequently by Satan, is meant any Earthly Enemy of the Church. *L c. 38* (246).

⁷¹ ... though there be many places that affirm Everlasting Fire, and Torments ... yet I find none that affirm there shall bee an Eternall Life therein of any individuall person; but to the contrary, an Everlasting Death, which is the Second Death ... Whereby it is evident, that there is to bee a Second Death of every one that shall bee condemned at the day of Judgement, after which hee shall die no more. *L c. 38* (247).

⁷² ... as the Elect after the Resurrection shall be restored to the estate, wherein Adam was before he had sinned; so the Reprobate shall be in the estate, that Adam, and his posterity were in after the sin committed ... *L c. 44* (343). – ... the wicked being left in the estate they were in after Adams sin, may at the Resurrection live as they did, marry, and give in marriage, and have grosse and corruptible bodies, as all mankind now have; and consequently may engender perpetually, after the Resurrection, as they did before: For there is no place of Scripture to the contrary. *l. c.*

⁷³ *L c. 38* (247).

Dualismus von Gott und Schöpfung nach sich zieht und also – grundsätzlich – Wunder möglich sind, und es also zwar keine Geister, wohl aber besondere, wunderbare Werke Gottes gibt, so gibt es zwar kein Königreich Gottes als ein Reich der Geister, wohl aber ein Königtum Gottes als eine von Gott auf wunderbare Weise begründete Herrschaft über eine besondere Gruppe von Menschen; und wie dadurch, dass es keine Geister gibt, nicht ausgeschlossen wird, dass es körperliche Engel gibt, so ist dadurch, dass es keine Unsterblichkeit der Seele gibt, nicht ausgeschlossen, dass es eine Wiederauferstehung der Körper, ein zweites irdisches Leben in wunderbaren, spirituellen Körpern gibt. Dass aber diese Möglichkeiten – Engel, ewiges Leben, partikulare Herrschaft Gottes, Wunder – wirklich geworden sind, können wir nicht durch die Vernunft, sondern nur durch die Schrift wissen.⁷⁴ 3) Wenn es auch eine ewige Glückseligkeit gibt, so gibt es doch keine ewige Qual, keine Hölle.

d) Weltliche und geistliche Gewalt

Es gibt keine immateriellen Substanzen, also keine von ihren Körpern unabhängigen Menschen-Seelen, also kein ewiges Glück im Himmel und kein ewiges Leiden in der Hölle; sondern es gibt nur körperliche Substanzen, nur das irdische Leben – irdisches Glück und irdisches Leiden –; es gibt also keinen Dualismus von himmlischem und irdischem Staat und also von geistlicher und weltlicher Gewalt. Die Leugnung des Dualismus der Substanzen zieht die Leugnung des Dualismus der Gewalten nach sich.

Es ist nicht daran zu zweifeln, dass Hobbes gemeint hat, durch die Leugnung der unkörperlichen Substanzen der Lehre der »Spiritualisten«, ⁷⁵ d.h. der Anhänger einer vom Staat unabhängigen geistlichen Gewalt, einen tödlichen Schlag versetzt zu haben. Aber ebenso unzweifelhaft ist, dass er sich völlig darüber im klaren war, dass die Leugnung der Geister, für sich genommen, nicht genügt, um die unbedingte Einheit der regierenden Gewalt – d.h. den unbedingten Ausschluss einer geistlichen Gewalt – zu sichern. Denn da Hobbes seine Kritik des Spiritualismus auf dem Boden der Schrift vollziehen muss, so muss er den

⁷⁴ cf. *Ci* XVII 13 und 28.

⁷⁵ *L* c. 39 (252).

Dualismus von Gott und Schöpfung, so wie die Schrift ihn versteht, und also die Möglichkeit des *Wunders*, anerkennen. Eben damit erkennt er an, dass ein Widerspruch zwischen den Befehlen Gottes und den Befehlen der weltlichen Obrigkeit möglich ist. Denn wenn Gott überhaupt in das natürliche Geschehen durch Wunder eingreifen kann, so kann er auch insbesondere in die natürlichen, menschlichen Gemeinwesen auf wunderbare Weise hineinregieren, indem er den Menschen auf wunderbare Weise, durch Offenbarung Befehle erteilt, die u. U. den Befehlen des menschlichen Souveräns widersprechen,⁷⁶ wenn sie nicht gar die Absetzung oder Tötung des menschlichen Souveräns zum Gegenstand haben. Die Einheit der regierenden Gewalt wird also eben so sehr, ja mehr noch als durch den Spiritualismus durch die Möglichkeit des Wunders bedroht.

Diese Möglichkeit konnte Hobbes aber nicht ausschliessen, wofern er der Schrift nicht offen den Glauben aufkündigen wollte. Unter diesen Umständen blieb ihm keine andere Wahl als entweder zu zeigen, dass Gott von seiner Wunderkraft niemals einen der absoluten Souveränität der weltlichen Obrigkeit abträglichen Gebrauch macht, oder zu zeigen, dass, falls Gott doch je in die Prärogative der menschlichen Obrigkeit eingegriffen hat, diese Präzedenzfälle jedenfalls keinerlei aktuelle Bedeutung haben. Im Sinn dieser theoretischen, prinzipiellen Anerkennung und praktischen, speziellen Ausserkraftsetzung des Wunderglaubens hatte er bereits die Kritik des Spiritualismus ausgearbeitet. *Einerseits* war er durch den Zwang, die Möglichkeit des Wunders anzuerkennen, daran verhindert worden, die Kritik des Spiritualismus in ihrer radikalsten, unzweideutigsten Form zum Ausdruck zu bringen: Er musste sich damit begnügen, die Existenz von Geistern zu leugnen; er durfte nicht die Existenz von spirituellen Körpern leugnen; m. a. W.: er musste die Geister durch Wesen mit wunderbaren Körpern ersetzen. Entsprechend konnte er zwar lehren, dass das Königtum Gottes kein Reich der Geister, sondern ein irdisches Gemeinwesen ist, aber er musste zugeben, dass Gott nicht nur über Wesen mit natürlichen, vergänglichen Körpern regiert (wie im alten Bund), sondern dass es auch eine Gottesherrschaft

⁷⁶ ... they who have no supernaturall Revelation to the contrary, ought to obey the laws of their own Sovereign ... L. c. 40 (254). – God is the Sovereign of all Sovereigns; and therefore, when he speaks to any Subject, he ought to be obeyed, whatsoever any earthly Potentate command to the contrary. L. c. 33 (203).

über Wesen mit wunderbaren, unvergänglichen Körpern gibt, bzw. geben wird. *Andererseits* aber hat Hobbes durch diese (theoretisch so unbefriedigende) »Korrektur« der traditionellen Ansicht *fast* alles erreicht, wessen er für seinen praktischen Zweck, die Sicherung der unbedingten Einheit der regierenden Gewalt, bedurfte. Denn wenn es keine unkörperlichen Substanzen, also keine vom Körper unabhängige Seele gibt, so kann Gott nur über körperliche Wesen regieren, sein Königtum muss ein irdisches Königtum sein. Nun regiert Gott entweder über Menschen mit natürlichen Körpern (wie in der Zeit des alten Bundes) – und dieses Königtum Gottes ist seit der Wahl Sauls zerstört – oder über Menschen mit wunderbaren Körpern – und dieses Königtum Gottes beginnt erst mit der Wiederauferstehung der Toten –. Also gibt es im gegenwärtigen Weltalter keinerlei Königtum Gottes, keine andere Obrigkeit als die weltliche, menschliche. Das wunderbare Königtum Gottes hat keinerlei aktuelle Bedeutung.⁷⁷

Hobbes erreicht durch seine die Möglichkeit des Wunders nicht in Frage stellende Kritik des Spiritualismus *fast* alles, wessen er für seinen Zweck bedarf, also *nicht* alles. Diese Kritik enthält, weil sie die Möglichkeit des Wunders nicht ausschliesst, Lücken, die nur durch eine besondere Untersuchung ausgefüllt werden können. Aus der Möglichkeit des Wunders folgt unmittelbar die Möglichkeit, dass Gott in wunderbarer Weise in die menschlichen Gemeinwesen hineinregieren kann. Diese Schwierigkeit ist nicht schon durch die Bemerkung beseitigt, dass das irdische Königtum Gottes durch die Wahl Sauls zerstört worden ist. Denn eben diese Wahl ist zwar von Gott nachträglich gutgeheissen worden, sie geschah aber ursprünglich gegen Gottes Willen, und ausserdem wurde das Königtum Sauls wegen Sauls Ungehorsam gegen Gottes Gebot durch göttliche Fügung alsbald durch das Königtum Davids ersetzt. Entspricht es also nicht Gottes offenbartem Willen, dass man eher den von Gott selbst berufenen Führern als den irdischen Machthabern gehorcht? Haben die irdischen Stellvertreter Gottes nicht eine höhere Autorität als bloss-menschliche Gewalten? Man sage nicht, dass diese Frage seit dem Untergang des irdischen Königtum Gottes und

⁷⁷ Insbesondere vom Verhalten Samuels und Davids gegenüber Saul sprechend, sagt Hobbes: »all these transactions are supernatural, and oblige not to imitation. Is there any prophet or priest now, that can set up in England, Scotland, or Ireland, another king by pretence of prophecy or religion?« W IV 331.

vor der Auferstehung keine aktuelle Bedeutung habe. Denn die Gläubigen leben in der Erwartung des künftigen Gottesreiches, und dieses gläubig erwartete Königtum wirft sein Licht oder seinen Schatten bereits auf die Gegenwart. Befragen wir also die Geschichte des Königtums Gottes!

Diese Geschichte beginnt mit Abraham. Abraham war, bereits bevor er den Bund mit Gott schloss, der souveräne Herr seiner Familie. Er verdankt also seine Souveränität nicht dem Bund mit Gott, sondern einem rein-menschlichen Verhältnis. Diese Souveränität, die nicht durch den Bund mit Gott geschaffen worden ist, wird durch diesen Bund auch nicht modifiziert. Denn Gott schliesst nur mit Abraham selbst den Bund, er spricht nur mit Abraham selbst; die Untertanen haben nach wie vor der Bundschliessung nur den Befehlen Abrahams zu gehorchen: auch die Befehle Gottes erreichen sie nur in der Form von Befehlen Abrahams; sie haben kein Recht, sich wider Abraham auf Gottes Willen zu berufen.⁷⁸ Dasselbe gilt für den Bund Gottes mit Isaak und Jacob.⁷⁹ Aber auch die Souveränität Mosis beruhte nicht auf einem Befehl Gottes, sondern sie hatte einen rein menschlichen Ursprung: sie beruhte auf der Zustimmung des Volkes.⁸⁰ Der Bund Gottes mit Moses begründete nun allerdings kein gewöhnliches, sondern ein priesterliches Königtum, das heisst aber: ein Königtum, das nach Mosis Tod in der Familie des Hohenpriesters erblich sein sollte.⁸¹ Zu Mosis Lebzeiten war alle Gewalt – die weltliche wie die geistliche – in der Hand Mosis (des weltlichen Souveräns also) vereinigt, sprach Gott nur durch Moses zum Volk, war keine

⁷⁸ In this Contract of God with Abraham, wee may observe . . . , that at the making of this Covenant, God spake onely to Abraham, and therefore contracted not with any of his family, or seed, otherwise then as their wills . . . were before the Contract involved in the will of Abraham; who was therefore supposed to have had a lawfull power, to make them perform all that he covenanted for them . . . they to whom God hath not spoken immediately, are to receive the positive commandements of God from their Sovereign; as the family and seed of Abraham did from Abraham their Father, [and] Lord, and Civill Sovereign. . . . God spake onely to Abraham; and it was he onely, that was able to know what God said, and to interpret the same to his family . . . *L c.* 40 (253 f.).

⁷⁹ *I. c.* (254).

⁸⁰ (Moses') authority . . . , as the authority of all other Princes, must be grounded on the Consent of the People, and their Promise to obey him. *I. c.* (255).

⁸¹ . . . the Covenant constituteth a Sacerdotall Kingdome, that is to say, a Kingdome hereditary to Aaron . . . , after Moses should bee dead. *I. c.*

Prophetie ausser der durch Moses legitimierten statthaft.⁸² Ebenso war nach Mosi Tod alle Gewalt in der Hand des Hohenpriesters vereinigt. Diese Verfassung blieb in Kraft bis zu der (von Gott gebilligten) Wahl Sauls; von diesem Zeitpunkt ab lag alle Gewalt in der Hand der Könige.⁸³ So war in allen Epochen des alten Bundes alle Gewalt in *einer* Hand vereinigt,⁸⁴ und zwar, wie sich gezeigt hat, in der Hand eines Souveräns, der seine Souveränität nicht dem wunderbaren Eingreifen Gottes, sondern rein-menschlichen Verhältnissen verdankt.

Mit diesem Nachweis ist indessen die Einheit der regierenden Gewalt noch keineswegs genügend gesichert. Denn wenn auch in der Zeit des alten Bundes alle Souveränität menschlicher Provenienz war, so beruht doch das Amt Christi auf unmittelbarer, göttlicher Einsetzung. Und da Christus das durch die Wahl Sauls zerstörte Königtum Gottes wiederherstellen soll, und da in diesem Königtum alle Gewalt in der Hand des Hohenpriesters vereinigt war, so steht zu erwarten, dass es im christlichen Weltalter eine zuletzt auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhende priesterliche, geistliche Gewalt gibt. Nun hat sich zwar gezeigt, dass das Königtum Christi erst bei der allgemeinen Wiederauferstehung beginnt. Aber Christus hat doch, bereits als er auf Erden weilte, eine auf göttlicher Einsetzung beruhende Autorität ausgeübt, und es fragt sich, ob diese Autorität nicht der Ursprung einer geistlichen Institution, der Kirche, ist, die von der weltlichen Obrigkeit unabhängig, ihr vielleicht sogar übergeordnet ist. Die Untersuchung der Schrift führt nun zu dem Ergebnis, dass Christus, während er auf Erden weilte, in keiner Weise in das Recht der weltlichen Obrigkeit eingegriffen hat: er hat alle Fürsten im vollen Besitz ihrer gesetzlichen Autorität gelassen. Er hat nicht mehr getan, als sein Königtum für die Endzeit anzukündigen und die Bedingungen für die Aufnahme in dieses Königtum zu lehren. Da also Christus keine königliche Gewalt in dieser Welt hat, so erst recht

⁸² Moses alone had next under God the Sovereignty over the Israelites: And that not onely in causes of Civill Policy, but also of Religion: For Moses onely spake with God, and therefore onely could tell the People, what it was that God required at their hands ... There was no Prophet in the time of Moses, nor pretender to the Spirit of God, but such as Moses had approved and Authorized. I. c. (256) – Ebenso urteilt Spinoza; s. *Tr. theol. pol.* XVII (Bruder §§ 36–38).

⁸³ I. c. (257 ff.).

⁸⁴ ... we may conclude, that whosoever had the Sovereignty of the Commonwealth amongst the Jews, the same had also the Supreme Authority in matter of Gods externall worship; and represented Gods Person ... I. c. (260).

nicht seine Diener. Und wie Christus auf Erden nicht König war, sondern Lehrer, so können auch seine Diener Gehorsam nicht durch Zwang oder Strafe, sondern nur durch Überredung gewinnen. Christus hat weder selbst eine Befehlsgewalt ausgeübt, noch seinen Aposteln und Schülern irgendwelche Befehlsgewalt, irgendwelche Autorität über die Gemeinde übertragen.⁸⁵ Da die Geistlichen wesentlich nur Lehrer sind, so können sie ihre Schüler, falls diese sich weigern, sich belehren zu lassen, zwar verlassen, aber sie können nicht sagen, die Schüler täten ihnen unrecht, da diese nicht verpflichtet sind, ihnen zu gehorchen.⁸⁶ Und selbst diese Befugnis, ihre Schüler zu verlassen, haben sie nicht ihrem Souverän gegenüber, der als ihr Herr von ihnen verlangen kann, was er will.⁸⁷

Von einer geistlichen Gewalt – wenn unter Gewalt die Befugnis, zu befehlen und zu zwingen verstanden wird – kann also nicht die Rede sein; die Geistlichen haben wesentlich nur die Befugnis zu lehren. Aber ist nicht wenigstens dieses Lehramt unabhängig von der weltlichen Obrigkeit? Von der weltlichen Obrigkeit unabhängig waren nur diejenigen Lehrer, die Christus selbst eingesetzt hatte; in der folgenden Zeit verdanken alle Geistlichen ihre Lehrbefugnis allein der Wahl durch die Gemeinde, durch die Kirche. Sogar die Apostel hatten bei dieser Wahl nur die technische Leitung, zu der vor allem gehörte, dass sie die von der

⁸⁵ ... there are two parts of our Saviours Office during his aboad upon the Earth: One to Proclaim himself the Christ; and another by Teaching, and by working of Miracles, to perswade, and prepare men to live so, as to be worthy of the Immortality Beleevers were to enjoy, at such time as he should come in majesty, to take possession of his Fathers Kingdome. *L c.* 41 (263). – ... the Kingdome of Christ is not of this world: therefore neither can his Ministers (unlesse they be Kings,) require obedience in his name. *L c.* 42 (268). – It is therefore manifest, that Christ hath not left to his Ministers in this world, unlesse they be also endued with Civill Authority, any Authority to Command other men. *l. c.* (270).

⁸⁶ ... the Power of Excommunication cannot be extended further than to the end for which the Apostles and Pastors of the Church have their Commission from our Saviour; which is not to rule by Command and Coaction, but by Teaching and Direction of men in the way of Salvation in the world to come. And as a Master in any Science, may abandon his Scholar, when hee obstinately neglecteth the practise of his rules; but not accuse him of Injustice, because he was never bound to obey him: so a Teacher of Christian doctrine may abandon his Disciples that obstinately continue in an unchristian life; but he cannot say, they doe him wrong, because they are not obliged to obey him. *L c.* 42 (278).

⁸⁷ *l. c.* (277).

Gemeinde gewählten Beamten für gewählt erklärten.⁸⁸ Die kirchlichen Beamten haben keinerlei ihnen kraft göttlicher Einsetzung zustehenden Rechte; insbesondere kein Recht auf irgendwelche Einkünfte: sie sind bezüglich ihres Unterhalts gänzlich auf ihr eigenes Vermögen, ihre eigene Arbeit und freiwillige Gaben frommer und dankbarer Christen angewiesen.⁸⁹ Die Geistlichen sind nichts als die Diener der Gemeinde. Hat aber nicht die Gemeinde irgendwelche vom Staat unabhängigen Befugnisse? Sind die Rechte der weltlichen Obrigkeit nicht in irgendeiner Weise durch die Kirche oder doch bezüglich der Kirche beschränkt? Da in den heidnischen Gemeinwesen die weltlichen Souveräne zugleich die geistlichen Oberhirten ihrer Völker waren, so müssen, da Christus niemals angeordnet hat, dass die Könige wegen ihres Glaubens an Christus irgendetwas von ihrer Machtvollkommenheit einbüßen sollen, auch die christlichen Souveräne die geistlichen Oberhirten sein, d. h. befugt sein, selbst zu predigen und zu lehren wie auch Prediger und Lehrer nach ihrem Belieben zu ernennen; insbesondere hängt es von ihrem Belieben ab, ob sie die geistliche Leitung ihrer Untertanen dem Papst oder einer einheimischen Kirchenbehörde irgendwelcher Art übertragen wollen; und die christlichen Souveräne haben nicht bloss das Recht, zu predigen und zu lehren, sondern auch das Recht, alle übrigen kirchlichen Funktionen zu vollziehen, d. h. zu taufen, das Abendmahl zu administrieren usw.⁹⁰ Die Einheit der regierenden Gewalt erfährt also

⁸⁸ ... the Apostles ... were at first but twelve; and these were chosen and constituted by our Saviour himselfe ... *L. c.* 42 (286). – As the Apostles, Matthias, Paul, and Barnabas, were not made by our Saviour himself, but were elected by the Church, that is, by the Assembly of Christians; ... so were also the Presbyters, and Pastors ... elected by the Churches ... *l. c.* (288). – It was therefore the Assembly that elected their own Elders: the Apostles were onely Presidents of the Assembly to call them together for such Election, and to pronounce them Elected, and to give them the benediction, which now is called Consecration. *l. c.* (289).

⁸⁹ *l. c.* (292f.).

⁹⁰ This Right of the Heathen Kings, cannot bee thought taken from them by their conversion to the Faith of Christ; who never ordained, that Kings for beleiving in him, should be deposed, that is, subjected to any but himself, ... therefore Christian Kings are still the Supreme Pastors of their people, and have power to ordain what Pastors they please, to teach the Church ... *L. c.* 42 (294). – Christian Kings have power to Baptize, and to Consecrate ... *l. c.* (295). – If they please therefore, they may (as many Christian Kings now doe) commit the government of their Subjects in matters of Religion to the Pope; but then the Pope is in that point Subordinate to them, and exerciseth that Charge

durch die Tatsache, dass es eine Kirche gibt, nicht die geringste Einschränkung.

Was hat aber zu geschehen, wenn der König ein Ungläubiger ist und er trotzdem in irgendeiner Weise in die Kirche eingreift, sich kirchliche Funktionen anmaasst oder dergleichen? Grundsätzlich: gibt es nicht irgendwelche offenbarten Befehle Gottes, die unter allen Umständen respektiert werden müssen, denen also unter Umständen auch gegen den Befehl der weltlichen Obrigkeit gehorcht werden muss? Wenn in jedem Gemeinwesen alle, die keinen offenbarten Befehl zum Gegenteil haben, verpflichtet sind, den Gesetzen der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen, so ist damit die Möglichkeit zugestanden, dass Menschen, denen eine Offenbarung zuteil geworden ist, dass *Propheten* u. U. den Gesetzen der weltlichen Obrigkeit zuwiderhandeln dürfen bzw. zum Widerstand gegen diese Gesetze auffordern dürfen. Welches Kriterium entscheidet also darüber, ob ein Mensch als Prophet zu gelten hat? Wie kann ein Mensch, dem Gott seinen Willen nicht durch Offenbarung kundgetan hat, wissen, dass ein anderer, der vorgibt, Gottes Wort zu verkünden, ein Prophet ist? Ein Prophet muss zwei Bedingungen erfüllen: er muss Wunder tun, und er darf nichts lehren, was der Schrift widerspricht.⁹¹ Um die Frage zu beantworten, ob u. U. ein von Gott gesandter Prophet den Befehlen des weltlichen Souveräns entgegenhandeln, bzw. zum Ungehorsam gegen diese Befehle aufrufen kann, genügt es also, die Frage zu beantworten, ob die Schrift unter irgendwelchen Umständen den Ungehorsam gegen die weltliche Obrigkeit zulässt. Grundsätzlich ist klar, dass im Fall des Widerstreits zwischen göttlichem und menschlichem Befehl der Mensch dem Befehl Gottes zu gehorchen hat.⁹² Indessen haben nur diejenigen Befehle Gottes diese unbedingte Verbindlichkeit, deren Übertretung die ewige Verdammnis und deren Erfüllung

in anothers Dominion Jure Civili . . . , not Jure Divino . . . ; and may therefore be discharged of that Office, when the Sovereign for the good of his Subjects shall think it necessary. They may also if they please, commit the care of Religion to one Supreme Pastor, or to an Assembly of Pastors; and give them what power over the Church, or one over another, they think most convenient; and what titles of honor, as of Bishops, Archbishops, Priests, or Presbyters, they will . . . l. c. (298).

⁹¹ s. o. S. 281

⁹² s. o. S. 280 f.

die ewige Glückseligkeit zur Folge hat.⁹³ Es muss also aufgeklärt werden, was laut der Lehre der Schrift wirklich heilsnotwendig ist. Alles, was heilsnotwendig ist, ist in den beiden Tugenden des Glaubens an Christus und des Gehorsams gegenüber den Gesetzen enthalten. Der heilsnotwendige Gehorsam ist also gar nichts anderes als der Gehorsam gegenüber den Gesetzen der weltlichen Obrigkeit; denn der Gehorsam, den Gott von uns verlangt, ist die ernste Bemühung, die Gesetze der Natur und die Gesetze der weltlichen Obrigkeit zu erfüllen; der Gehorsam gegenüber den Gesetzen der Natur fällt aber praktisch mit dem Gehorsam gegenüber den bürgerlichen Gesetzen zusammen, da das hauptsächliche Gesetz der Natur der Befehl ist, unserer weltlichen Obrigkeit zu gehorchen.⁹⁴ Wären wir Menschen nun imstande, die Verpflichtung zu diesem Gehorsam vollständig zu erfüllen, so würden wir durch eben diesen Gehorsam das Heil erlangen. Aber weil wir alle Sünder sind, darum bedürfen wir ausser des Gehorsams auch und vor allem der Sündenvergebung; die Sündenvergebung aber wird uns als Lohn für unseren Glauben an Christus zuteil.⁹⁵ Der von der Schrift als heilsnotwendig geforderte Glaube ist allein der Glaube, dass Jesus der Christus ist.⁹⁶ Nachdem also aufgeklärt ist, was heilsnotwendig ist, ist es nicht schwierig, den Gehorsam gegenüber Gott mit dem Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit in vollkommene Übereinstimmung zu bringen. Denn ist der Souverän ein Christ, so erlaubt er als Christ den

⁹³ ... if the command of the Civill Sovereign bee such, as that it may be obeyed, without the forfeiture of life Eternall; not to obey it is unjust ... But if the command be such, as cannot be obeyed, without being damned to Eternall Death, then ... the Counsell of our Saviour takes place, Fear not those that kill the body, but cannot kill the soule. *L. c. 43* (319).

⁹⁴ The Obedience required at our hands by God, ... is a serious Endeavour to Obey him ... But what Commandements are those that God hath given us? ... our Saviour Christ hath not given us new Laws, but Counsell to observe those wee are subject to; that is to say, the Laws of Nature, and the Laws of our severall Sovereigns ... The Laws of God therefore are none but the Laws of Nature, whereof the principall is ... a commandement to obey our Civill Sovereigns ... *L. c. 43* (320).

⁹⁵ ... because wee are all guilty of disobedience to Gods law, ... there is required at our hands now, not onely Obedience for the rest of our time, but also a Remission of sins for the time past; which Remission is the reward of our Faith in Christ. *L. c. 43* (319f.).

⁹⁶ The (Unum Necessarium) Onely Article of Faith, which the Scripture maketh simply Necessary to Salvation, is this, that Jesus is the Christ. *L. c. 43* (322).

heilsnotwendigen Glauben, dass Jesus der Christus ist; und als Souverän verlangt er den Gehorsam gegenüber seinen eigenen Gesetzen, d. h. den allein heilsnotwendigen Gehorsam.⁹⁷ Ist der Souverän ein Ungläubiger, so sündigt auch in diesem Fall jeder unbotmässige Untertan gegen Gottes Gesetz. Wie hat sich also der Christ zu verhalten, wenn der ungläubige Souverän den heilsnotwendigen Glauben an Christus verbietet? Darauf ist zu antworten, dass menschliche Befehle keinen Einfluss auf den Glauben haben: der Glaube ist eine Gabe Gottes, die Menschen weder geben noch nehmen können. Nicht den Glauben an Christus, sondern das Bekenntnis dieses Glaubens kann der ungläubige Souverän verbieten. Ein Bekenntnis mit der Zunge ist aber eine rein äussere Handlung, bezüglich deren der Christ, wenn er nur in seinem Herzen den Glauben an Christus festhält, jedem Befehl der weltlichen Obrigkeit gehorchen darf; er braucht sich wegen des Bekenntnisses mit der Zunge nicht in Gefahr für Leib und Leben zu bringen. Die Verleugnung Christi, zu der er durch einen Befehl seiner Obrigkeit gezwungen wird, ist nicht ihm, sondern der Obrigkeit als Schuld anzurechnen. Es besteht also nicht bloss kein Recht zum Widerstand, sondern nicht einmal eine Pflicht zum Martyrium. Denn Märtyrer im eigentlichen Sinne des Wortes sind nur die Zeugen der Wiederauferstehung Christi, d. h. solche Menschen, die Jesum auf Erden und nach der Wiederauferstehung gesehen haben. Wer nicht ausdrücklich gesandt ist, um den Glauben an Jesus als den Christus zu verkünden, ist nicht verpflichtet, den Tod für diesen Glauben zu erleiden; setzt er sich dieser Gefahr dennoch aus, so darf er sich weder über seinen weltlichen Souverän beklagen, der ihn zum Tod verurteilt, noch darf er sich wundern, wenn ihm der himmlische Lohn für eine Handlung, zu der er nicht beauftragt worden ist, nicht zuteil wird.⁹⁸ Es gibt also keine durch die Offenbarung

⁹⁷ If he (sc. the Civill Sovereign) bee a Christian, he alloweth the beleefe of this Article, that Jesus is the Christ; . . . And because he is a Sovereign, he requireth Obedience to all his owne, that is, to all the Civill Laws; in which also are contained all the Laws of Nature, that is, all the Laws of God . . . l. c. (328).

⁹⁸ And when the Civill Sovereign is an Infidel, every one of his own Subjects that resisteth him, sinneth against the Laws of God . . . And for their Faith, it is internall, and invisible; They have the licence that Naaman had, and need not put themselves into danger for it. L c. 43 (328). – But what (may some object) if a King, or a Senate, or other Sovereign Person forbid us to beleefe in Christ? To this, I answer, that such Forbidding is of no effect; because Beleef, and Unbeleef never follows mens Commands. Faith is a gift of God, which Man can

gesetzte Grenze für die Pflicht, der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen. Und damit ist die Einheit der regierenden Gewalt unbedingt gesichert.

e) Das Reich der Finsternis

Hobbes beansprucht, durch die Feststellung der Lehre der Schrift insbesondere den Dualismus der Gewalten, allgemeiner den Dualismus der Substanzen als unbegründet in der Schrift, ja als schriftwidrig erwiesen zu haben. Da der metaphysische und der politische Dualismus also nicht in der Schrift begründet ist, ja der Schrift zuwider ist – woher stammt er dann? welches sind seine geschichtlichen Wurzeln? von wem ist er in die Kirche hineingetragen worden? welches ist sein menschlicher Ursprung? Diese Fragen beantwortet Hobbes zusammenhängend im 4. Teil des *Leviathan*, der überschrieben ist »The Kingdome of Darknesse«.

Das Königtum der Finsternis ist dem Königtum Gottes entgegengesetzt. Der Herrscher in ihm ist Satan oder der Feind, die Untertanen sind Dämonen, d.h. Gespenster, die auch »Kinder der Finsternis« genannt werden. Auch das Königtum des Feindes ist ein irdisches Königtum; und ferner ist unter »Satan« oder »Feind« keine individuelle Person, sondern nur ein Amt oder eine Eigenschaft zu verstehen;⁹⁹ und endlich haben die Dämonen keine Realität, sondern sie sind nur Produkte der menschlichen Einbildungskraft.¹⁰⁰ Daher ist das Königtum der Finsternis »no-

neither give, nor take away by promise of rewards, or menaces of torture. And if it be further asked, What if wee bee commanded by our lawfull Prince, to say with our tongue, wee beleve not; must we obey such command? Profession with the tongue is but an externall thing, and no more then any other gesture whereby we signifie our obedience; and wherein a Christian, holding firmly in his heart the Faith of Christ, hath the same liberty which the Prophet Elisha allowed to Naaman the Syrian. . . . whatsoever a subject . . . is compelled to in obedience to his Sovereign, and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but his Sovereigns . . . *L* c. 42 (270). – . . . he that is not sent to preach this fundamentall article, but taketh it upon him of his private authority, though he be a Witnesse, and consequently a Martyr . . . , yet is he not obliged to suffer death for that cause; because being not called thereto, tis not required at his hands; nor ought hee to complain, if he loseth the reward he expecteth from those that never set him on work. *I* c. (271 f.).

⁹⁹ s. o. S. 284 f. und 290 f.

¹⁰⁰ . . . Daemons . . . are but Idols, or Phantasms of the braine, without any reall nature of their own, distinct from humane fancy . . . *L* c. 44 (332).

thing else but a Confederacy of Deceivers, that to obtain dominion over men in this present world, endeavour by dark, and erroneous Doctrines to extinguish in them the Light, both by Nature, and of the Gospell; and so to dis-prepare them for the Kingdome of God to come.«¹⁰¹

Der »Feind«, also ein Bund irdischer Betrüger, ist aber niemand anders als vor allem der römische und dann der presbyterianische *Klerus*.¹⁰² Der Klerus also versucht, die Herrschaft über Menschen zu gewinnen, indem er Irrlehren verbreitet. Den allgemeinen Charakter dieser Irrlehren hat die bisherige Untersuchung bereits bestimmt: diese Irrlehren sind wesentlich dualistisch. Indem Hobbes also nach den Ursprüngen der vom »Feind« verbreiteten Irrlehren fragt, fragt er ipso facto nach den Ursprüngen des metaphysischen wie des politischen Dualismus.

Die in Rede stehenden Irrlehren haben viererlei Ursprünge: 1) die verkehrte Interpretation der Schrift, 2) die Dämonologie der heidnischen Dichter, 3) die griechische Religion und Philosophie und 4) falsche und unzuverlässige Traditionen.¹⁰³ Berücksichtigt man, dass Hobbes dem an letzter Stelle genannten Grund der Irrlehren keine besondere Beachtung schenkt,¹⁰⁴ und ferner, dass er unter den heidnischen Dichtern, deren Dämonologie in die Kirche eingeführt worden ist, vorzüglich die griechischen Dichter versteht,¹⁰⁵ so erhält man folgende allgemeinere Einteilung der Ursprünge der Irrlehren: diese Irrlehren entstammen teils der (missverstandenen) Schrift, teils dem Griechentum (bzw. überhaupt dem Heidentum).

Auf das Missverständnis der Schrift führt Hobbes »three generall Errors«¹⁰⁶ zurück: »The greatest, and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent, or subservient, is the wresting of it, to prove that the Kingdome of God . . . is the present Church . . .«¹⁰⁷ »A second generall abuse of Scripture, is the turning of

¹⁰¹ L c. 44 (331).

¹⁰² . . . we may justly pronounce for the Authors of all this Spirituall Darknesse, the Pope, and Roman Clergy . . . L c. 47 (379). – The Authors therefore of this Darknesse in Religion, are the Romane, and the Presbyterian Clergy. l. c. (377).

¹⁰³ L c. 44 (332).

¹⁰⁴ Er widmet ihm nur einen einzigen Absatz; vgl. L c. 46 (375).

¹⁰⁵ Vgl. L c. 45 (350) und 12 (56 ff.).

¹⁰⁶ L c. 44 (338).

¹⁰⁷ L c. 44 (332).

Consecration into Conjurat[i]on, or Enchantment.«¹⁰⁸ »Another generall Error, is from the Misinterpretation of the words Eternall Life, Everlasting Death, and the Second Death«,¹⁰⁹ nämlich von der Auffassung, dass diese Worte sich auf eine unkörperliche und also von Natur unsterbliche Seele bezögen. Nun ist sowohl der Glaube an Zauber als auch der Glaube an unkörperliche Seelen, an Geister oder Gespenster zweifellos nicht erst durch das Missverständnis der Schrift hervorgerufen worden, sondern Gemeingut des Heidentums in aller Welt.¹¹⁰ Daher bleibt von den drei genannten Irrlehren als einzige wirklich durch das Missverständnis der Schrift hervorgerufene Meinung die Lehre übrig, dass das Königtum Gottes die gegenwärtige Kirche ist; das heisst: typisch unantiek ist der Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt, der Dualismus der *Gewalten*.¹¹¹

Es gibt noch eine andere Irrlehre, bei der Hobbes ausdrücklich darauf hinweist, dass sie nicht antiker Herkunft ist. Nicht antik ist der – der Inquisition zugrundeliegende Irrtum, demgemäss die Gewalt des Gesetzes, das eine Regel allein für die Handlungen ist, auf die Gedanken und die Gewissen der Menschen ausgedehnt wird.¹¹² Unantiek also ist es, den Menschen für seine Gedanken und Gewissen vor dem Gesetz verantwortlich zu machen. Auch dieser Irrtum steht in unmittelbarem

¹⁰⁸ *L c.* 44 (334).

¹⁰⁹ *L c.* 44 (336).

¹¹⁰ Hobbes behandelt diese Phänomene daher insbesondere in seiner Erklärung der natürlichen Religion; s. *L c.* 12 (55 ff.).

¹¹¹ Denn die Religion der Heiden war »a part of humane Politiques; and teacheth part of the duty which Earthly Kings require of their Subjects.« *L c.* 12 (57). Vgl. auch *E II*, VI 2. Vgl. ferner folgenden Passus in *L c.* 46 (374): For a Private man, without the Authority of the Common-wealth . . . to Interpret the Law by his own Spirit, is another Error in the Politiques; but not drawn from Aristotle, nor from any other of the Heathen Philosophers. For none of them deny, but that in the Power of making Laws, is comprehended also the Power of Explaining them when there is need. And are not the Scriptures, in all places where they are Law, made Law by the Authority of the Common-wealth, and consequently, a part of the Civill Law? – Vgl. auch *W IV* 448, VI 183, 221 und 243 f. – In *W VI* 276 ff. spricht Hobbes allerdings vom Kampf zwischen Priester und Königen im heidnischen Altertum.

¹¹² There is another Errour in their Civill Philosophy (which they never learned of Aristotle, nor Cicero, nor any other of the Heathen,) to extend the power of the Law, which is the Rule of Actions onely, to the very Thoughts, and Consciences of men, by Examination, and Inquisition of what they Hold . . . *L c.* 46 (374).

Zusammenhang mit dem Dualismus der Gewalten, mit der verhängnisvollen Schwächung der Einheit des Regiments. Denn kann ein Mensch für eine falsche Meinung zu ewigen Strafen verurteilt werden, so wird jeden seine natürliche Sorge für sich selbst dazu antreiben, sich hinsichtlich seines Seelenheils eher auf sein eigenes Urteil als auf das Urteil eines anderen Menschen zu verlassen; er wird also auch und gerade der vielleicht anders lautenden Meinung der weltlichen Obrigkeit seine eigene, sich auf die Offenbarung berufende Meinung als die sein *Gewissen* bindende Meinung entgegenstellen und so ein göttliches Gesetz neben dem Gesetz der weltlichen Obrigkeit, ja gegen dieses anerkennen.¹¹³

Während der Dualismus der Gewalten erst aus dem Missverständnis der Schrift hervorgegangen ist, ist der Dualismus der *Substanzen* heidnischer, insbesondere griechischer Herkunft. Der Dualismus der Substanzen – das ist die Meinung, dass es neben den körperlichen Substanzen noch unkörperliche Substanzen gebe. Diese Meinung kommt folgendermassen zustande: die Menschen halten, wenn sie über die Natur des Sehens und der Einbildungskraft nicht aufgeklärt sind, ihre Phantasmen für wirkliche, ausserhalb der menschlichen Vorstellung existierende Dinge; und da man an dem Ort, wo diese vermeintlich existierenden Dinge zu sein scheinen, nichts findet, was sich greifen lässt, so sind viele Menschen geneigt, diese Ausgeburten der Phantas[i]a für unkörperliche Substanzen, für Geister zu halten. Vorzüglich bieten sich für diese Auslegung die Traumbilder von Verstorbenen dar: der Mensch, der einen Toten im Traum sieht, ist geneigt zu glauben, dass der Tote ein Bewohner der Luft oder des Himmels oder der Hölle ist, und bemerkt nicht, dass dieser nur in der Traumvorstellung lebt und sich bewegt. Der Glaube an unkörperliche Substanzen lässt sich daher a potiori als

¹¹³ ... especially in them, who teach, that a man shall bee damned to Eternall and extreame torments, if he die in a false opinion concerning an Article of the Christian Faith. For who is there, that knowing there is so great danger in an error, whom the naturall care of himself, compelleth not to hazard his Soule upon his own judgement, rather than that of any other man that is unconcerned in his damnation? l. c. – Vgl. hierzu die Verwerfung der staatsfeindlichen Lehren, »That every private man is Judge of Good and Evill actions«, und »that whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne« in L c. 29 (172).

Gespenserglauben kennzeichnen.¹¹⁴ Und bezüglich seines Ursprungs muss man sagen, dass er auf dem kritiklosen Glauben an die Einbildungskraft beruht. Die Heiden, insbesondere die Griechen, halten also die Produkte der Einbildungskraft für selbständige Wesen. Diese in die Kirche eingeführte Meinung liegt dem Exorcismus, der Bilderverehrung und der Heiligenverehrung zugrunde.¹¹⁵ Diese Meinung ist vollends sanktioniert worden durch die griechische Philosophie, und zwar vor allem durch die aristotelische Philosophie, welche zur Grundlage der Kirchenphilosophie geworden ist. Denn der Grundirrtum der aristotelischen Metaphysik ist die Lehre, dass es in der Welt gewisse unkörperliche Wesenheiten gebe; und diese Lehre steht in genauem Zusammenhang mit dem Glauben, dass die Seele des Menschen nach seinem Tod getrennt von seinem Körper spazierengehen und bei Nacht zwischen den Gräbern gesehen werden kann.¹¹⁶

Wie der Grundirrtum der aristotelischen Metaphysik die Sanktionierung des vulgären Dualismus der Substanzen, des vulgären Glaubens an die reale Existenz der Phantasiebilder ist, so ist der Grundirrtum der aristotelischen Moral- und Staatsphilosophie, der ebenfalls in der Kirche Eingang gefunden hat, das vollständige Verkennen der Wichtigkeit und des Wesens des *Gesetzes*. Die aristotelische Moralphilosophie verkennt vollständig die Wichtigkeit des Gesetzes, indem sie lehrt, dass

¹¹⁴ This nature of Sight having never been discovered . . . it was hard for men to conceive of those Images in the Fancy, and in the Sense, otherwise, than of things really without us: Which . . . (because they vanish away, they know not whither, nor how,) will have to be absolutely Incorporeall . . . As if the Dead of whom they Dreamed, were not Inhabitants of their own Brain, but of the Air, or of Heaven, or Hell, not Phantasmes, but Ghosts . . . *L* c. 45 (349). Vgl. auch *L* c. 34 (211), sowie c. 12 (55).

¹¹⁵ *L* c. 45 (353 und 361).

¹¹⁶ From these Metaphysiques (sc. of Aristotle), which are mingled with the Scripture to make Schoole Divinity, wee are told, there be in the world certain Essences separated from Bodies, which they call Abstract Essences, and Substantiall Formes . . . *L* c. 46 (367). – . . . it is upon this ground (sc. this doctrine of Separated Essences, built on the Vain Philosophy of Aristotle), that when a Man is dead and buried, they say his Soule (that is his Life) can walk separated from his Body, and is seen by night amongst the graves . . . the Errors, which are brought into the Church, from the Entities, and Essences of Aristotle: which it may be he knew to be false Philosophy; but writ it as a thing consonant to, and corrob[or]ative of their Religion; and fearing the fate of Socrates. *l. c.* (369). – Ab hac doctrina de essentiis et formis substantialibus daemonologia Graecorum in ecclesia . . . relicta est . . . *O* III 499.

die allgemeine Regel zur Erkenntnis der Tugenden und Laster das Gelobt- und Getadelt-werden bestimmter Haltungen sei, indem sie also zum Kriterium des Guten und Schlechten das notwendig individuell verschiedene Gefallen und Missfallen, grundsätzlich: die Begierden, die Leidenschaften jedes Individuums macht – während doch in Wahrheit die Norm des Guten und Schlechten das Gesetz des Staates ist. Eben darum ist die aristotelische Moralphilosophie im entscheidenden Punkt unweisend: sie ist nicht mehr als eine Beschreibung der eigenen Leidenschaften.¹¹⁷ M. a. W.: sie ist nichts anderes als die Sanktionierung der Leidenschaften und damit des dem Menschen natürlichen Ungehorsams gegen das Gesetz. Dass dem so ist, zeigt sich auch in der Politik des Aristoteles wie auch der übrigen »heidnischen Politiker«¹¹⁸ – der Sokrates, Plato, Cicero, Seneca, Plutarch usw. usw. –, die unter dem wohlklingenden Namen der Freiheit die Anarchie begünstigt haben. Diese Politik ist anti-monarchisch – nicht auf Grund wirklichen Studiums der menschlichen Natur, sondern weil sie sich kritiklos der Praxis des athenischen oder des römischen Staatswesens unterwirft; sie folgt der dem Volk natürlichen Abneigung gegen jedes arbiträre Regiment, während doch ohne arbiträres Regiment die dauernde Anarchie unvermeidlich ist. Aristoteles insbesondere hat die Notwendigkeit des arbiträren Regiments völlig verkannt, indem er lehrt, dass in einem wohlgeordneten Gemeinwesen nicht Menschen, sondern die Gesetze herrschen sollten: als ob die Gesetze, die ohne die Hände und Schwerter von Männern nur Worte und Papier sind, sich selbst Geltung, Gesetzeskraft verleihen könnten.¹¹⁹ Um zusammenzufassen: Aristoteles hat vollstän-

¹¹⁷ Aristotle, and other Heathen Philosophers define Good, and Evill, by the Appetite of men . . . But in a Common-wealth this measure is false: Not the Appetite of Private men, but the Law, which is the Will and Appetite of the State is the measure. And yet is this Doctrine still practised; and men judge the Goodnesse, or Wickednesse of their own, and of other mens actions, and of the actions of the Common-wealth it selfe, by their own Passions . . . *L* c. 46 (372). – Their Morall Philosophy is but a description of their own Passions. For the rule of Manners . . . is the Law . . . ; that determineth . . . what is Good, and Evill: whereas they make the Rules of Good, and Bad, by their own Liking, and Disliking . . . *l. c.* (366). Vgl. ferner *Ci* III 31 und *B* 44.

¹¹⁸ s. S. 280 Anm. 28.

¹¹⁹ From Aristotles Civill Philosophy, they have learned, to call all manner of Common-wealths but the Popular, . . . Tyranny. All Kings they called Tyrants; . . . And that which offendeth the People, is no other thing, but that they are governed . . . by an Arbitrary government: for which they give evill names to

dig verkannt, dass nur ein gegebenes, wirkliches, arbiträres Gesetz eines die Erfüllung des Gesetzes erzwingen könnenden Gesetzgebers die Regel der Sitten sein kann.

Es sind also zwei auf den ersten Blick voneinander völlig unabhängige Irrtümer, die der Klerus von Aristoteles übernommen und zur Auslöschung des Lichtes der Schrift verbreitet hat: den Dualismus der Substanzen und das Verkennen der Wichtigkeit und des Wesens des Gesetzes. Bei näherem Zusehen bemerkt man aber, dass diese beiden Irrtümer auf einen und denselben prinzipiellen Fehler der aristotelischen Philosophie zurückgehen. Die Lehre vom Dualismus der Substanzen sanktioniert die *Einbildungskraft*, wie die aristotelische Moral- und Staatsphilosophie die *Leidenschaften* sanktioniert. Die Einbildungskraft aber beherrscht die Meinungen des vulgären Menschen wie die Leidenschaften seinen Willen beherrschen. Die aristotelische Philosophie ist also nichts anderes als eine Sanktionierung der Meinungen und Bestrebungen des vulgären und damit des natürlichen Menschen, dessen Lebens- und Denkweise von Aristoteles keiner wahrhaften Kritik, keiner eindringenden Analyse unterzogen wird.¹²⁰ Die Kritiklosigkeit der ari-

their Superiors; never knowing (till perhaps a little after a Civill warre) that without such Arbitrary government, such Warre must be perpetuall; and that it is Men, and Arms, not Words, and Promises, that make the Force and Power of the Laws. And therefore this is another Errour of Aristotles Politiques, that in a wel ordered Common-wealth, not Men should govern, but the Laws. *L c. 46* (373). – ... it is an easy thing, for men to be deceived, by the specious name of Libertie ... And when the same errour is confirmed by the authority of men in reputation for their writings in this subject, it is no wonder if it produce sedition, and change of Government. In these westerne parts of the world, we are made to receive our opinions concerning the Institution, and Rights of Common-wealths, from Aristotle, Cicero, and other men, Greeks and Romanes, that living under Popular States, derived those Rights, not from the Principles of Nature, but transcribed them into their books, out of the Practise of their own Common-wealths, which were Popular ... *L c. 21* (113). – (Tyrannicidium) olim ab omnibus sophistis Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plutarcho, caeterisque Graecae et Romanae anarchiae fautoribus, non modo licitum, sed etiam maxima laude dignum existimatum est. *Ci XII 3*. – Vgl. ferner *Ci*, p und XII 1 und 3, sowie *L c. 29* (174) und *O V 358 s*.

¹²⁰ Von dem der traditionellen Politik zugrundeliegenden Aristotelischen Satz, dass der Mensch ein ζῷον πολιτικόν ist, sagt Hobbes: Quod axioma, quamquam a plurimis receptum, falsum tamen, errorque a nimis levi naturae humanae contemplatione profectus est. Causas enim, quibus homines congregantur et societate mutua gaudent, penitus inspectantibus facile constabit, non ideo id fieri, quod aliter fieri natura non possit, sed ex accidente. *Ci I 2*.

stotelischen (wie überhaupt der antiken) Philosophie ist ihrerseits eine Folge davon, dass diese Philosophie eine Philosophie der *Schulen* war. Nachdem die Athener die Hegemonie in Griechenland errungen hatten, gab es in Athen viele müssige Leute, die nichts Besseres mit ihrer freien Zeit anzufangen wussten als entweder Neuigkeiten zu erzählen und zu hören oder öffentlich vor der Jugend der Stadt über Philosophie zu disputieren. Die Philosophie war also die Sache des Zeitvertreibs müssiger Menschen, des Schwatzens und Zeitvertrödelns.¹²¹ Kein Wunder, dass diese Philosophie keinerlei Nutzen gestiftet hat: die Naturphilosophie dieser Schulen ist eher ein Traum als Wissenschaft, und was von ihrer Metaphysik, Moral und Politik zu halten ist, haben wir bereits gesehen. Diesen Philosophen ging es nicht um die Sache; denn wenn es einem auf die Sache, auf die strenge Wahrheit ankommt, wie den Geometern, dann braucht man keine Schulen,¹²² keine Zusammenkünfte. Und was von den antiken Schulen gilt, gilt nicht weniger von den jetzigen Universitäten.¹²³ Denn worauf kommt es den Menschen an, wenn sie *sich vereinigen*, um zu philosophieren? Quo ... consilio homines congregentur, ex iis cognoscitur quae faciunt congregati. ... ut loquar de iis qui profitentur prae caeteris sapere, si Philosophiae gratia coeatur, quot homines tot sunt qui caeteros docent, nempe tot volunt

¹²¹ After the Athenians ... had gotten the Dominions of the Sea ... and were grown wealthy; they that had no employment, neither at home, nor abroad, had little else to employ themselves in, but either (as St. Luke says, Acts 17.21) in telling and hearing news, or in discoursing of Philosophy publicly to the youth of the City. ... they spent the time of their Leasure, in teaching or in disputing of their Opinions: and some in any place, where they could get the youth of the City together to hear them talk ... From this it was, that the place where any of them taught, and disputed, was called Schola, which in their Tongue signifieth Leasure; and their Disputations, Diatribae, that is to say, Passing of the time. Also the Philosophers themselves had the name of their Sects, some of them from these their Schools ... as if we should denominate men from Morefields, from Pauls-Church, and from the Exchange, because they meet there often, to prate and loyter. *L c. 46* (364 f.).

¹²² But what has been the Utility of those Schools? what Science is there at this day acquired by their Readings and Disputings? That wee have of Geometry, which is the Mother of all Naturall Science, wee are not indebted for it to the Schools ... The naturall Philosophy of those Schools, was rather a Dream than Science ... *L c. 46* (365 f.).

¹²³ And for Geometry, till of very late times it had no place at all (sc. in that which is now called an University); as being subservient to nothing but rigide Truth. *L c. 46* (367).

magistri haberi; alioqui socios non modo, ut alii, non se amant mutuo, sed odio prosequuntur. Die Vereinigungen um der Philosophie willen haben also zum Zweck: illud εὐδοκιμεῖν, existimationem et honorem apud socios. M. a. W.: der Zweck dieser Vereinigungen ist gloria sive bene opinari de se ipso.¹²⁴ Damit ist gesagt: der Schulcharakter der antiken Philosophie, welcher der Grund für die Oberflächlichkeit dieser Philosophie ist, hat seinerseits seinen Grund in der *Eitelkeit*.

Der Klerus hat also eine grundverkehrte, aus der Eitelkeit hervorgegangene Philosophie in das Christentum eingeführt. Er hat damit nicht bloss theoretisch falsche, ja absurde Lehren übernommen, die zwar selbst verdamulich sein mögen, aber, wenn sie nur das heilsnotwendige Glaubensfundament unangefochten lassen, nicht zur Verdammnis ihrer Anhänger führen,¹²⁵ sondern er hat sich damit in offenen Gegensatz zur Schrift gestellt. Denn er hat die spiritualistische Metaphysik zur Grundlage einer spekulativen Theologie gemacht, d. h. er hat an die Stelle der gebotenen Verehrung der unbegreiflichen Natur Gottes die philosophische Disputation über Gott, den vermessenen Versuch, in die Geheimnisse des göttlichen Wesens einzudringen, gesetzt; er hat eben damit des Apostels Paulus Warnung vor eitler Philosophie in den Wind geschlagen, das Gebot, unseren Verstand in den Gehorsam des Glaubens gefangenzunehmen, übertreten, die von Gott selbst gesteckten Schranken überschritten.¹²⁶ Die Verbreitung der aus der Eitelkeit hervorgegangenen griechischen Philosophie stellt also einen Akt des *Ungehorsams* dar. Der letzte Grund jeden Ungehorsams aber ist derjenige Wille, durch den alle Menschen in Adam des Ungehorsams gegen Gottes Gesetz schuldig geworden sind, nämlich der Wille »zu sein wie Gott«,¹²⁷

¹²⁴ Ci I 2; vgl. auch I 5. Vgl. auch den Pentameter: Professorum omnes (sc. cellae) ambitione tument. O I p. XCI.

¹²⁵ ... St. Paul ... saith, That ... the Day of Judgment ... shall try every mans doctrine ... And then they that have built false Consequences on the true Foundation, shall see their Doctrines condemned; nevertheless they themselves shall be saved ... and live eternally ... L c. 43 (326).

¹²⁶ And these are but a small part of the Incongruities they are forced to, from their disputing Philosophically, in stead of admiring, and adoring of the Divine and Incomprehensible Nature ... L. c. 46 (370). – If such Metaphysiques, and Physiques as this, be not Vain Philosophy, there was never any; nor needed St. Paul to give us warning to avoid it. l. c. (372). – Vgl. ferner L c. 32 (199), c. 40 (256) und c. 46 (366).

¹²⁷ Vgl. Ci XII 1 und L c. 35 (219).

d.h. der *Ehrgeiz* oder der *Hochmut*.¹²⁸ Daher ist der Grund für die Verbreitung der aus der Eitelkeit hervorgegangenen griechischen Philosophie der *Ehrgeiz* oder der *Hochmut*.

Dass dem so ist, wird vollends klar, wenn man sich ganz allgemein fragt: welches Motiv hat den Klerus veranlasst, sowohl die aus dem Heidentum hervorgegangenen Irrlehren zu rezipieren als auch die Schrift verkehrt auszulegen? Die vorläufige Antwort lautet: Habsucht und Ehrgeiz.¹²⁹ Wie verhalten sich nun aber diese beiden Motive zueinander? Das grenzenlose Streben nach Reichtum sowohl wie das grenzenlose Streben nach Ehre und Ruhm sind Besonderungen der allgemeinen Neigung aller Menschen, andauernd und ruhelos nach Macht und immer grösserer Macht zu streben.¹³⁰ Daher kann Hobbes als letztes Motiv des Klerus »the love of power naturally implanted in mankind« bezeichnen.¹³¹ Wir können hier dahingestellt lassen, wie sich nach Hobbes' Ansicht Machtgier, Habsucht und Ehrgeiz zueinander verhalten. Soviel ist gewiss, dass Hobbes dem Ehrgeiz die grösste Bedeutung für die Entstehung der kirchlichen Hierarchie zuschreibt.¹³²

¹²⁸ ... the volumes of disputation about the nature of God ... tend not to his Honour, but to the honour of our own wits, and learning ... *L c.* 31 (195). – Ambo autem Adamus et Eva ambitione ducti, serpenti crediderunt, Deo non crediderunt, et de fructu vetito comederunt ... *O III* 523. – Die ambitio ist also der Ursprung der Sünde; daher ist die ambitio *die* zu bekämpfende Leidenschaft; daher kann Hobbes von seinem *Leviathan* sagen, er sei: Justitiae mensura, atque ambitionis elenchus (*O I p.* XCIV). Dies bringt bereits der Titel des *Leviathan* zum Ausdruck; denn der Leviathan ist nach Hiob 41, 26: »King of all the children of *pride*.« cf. *L c.* 28 in fine. – betr. die ambitio vgl. *Ci XII* 9 –; an anderer Stelle (*Ci I* 2 n. 1 in fine) bezeichnet er als den Grund der Ungerechtigkeit die superbia, die aber gar nichts anderes als inanis gloria, bzw. als magnifice sentire de se ipso ist (s. *Ci I* 4 und 5).

¹²⁹ Vgl. vor allem die Definition des »Reiches der Finsternis« (zitiert o. S. 302 f.). – Habsucht bzw. Ehrgeiz werden an folgenden Stellen als die Motive des Klerus angeführt: ambition or profit of the clergy – *L c.* 42 (271); vain – glory and ambition – *L c.* 42 (277); ambition – c. 44 (333); der Zehnte für den Klerus – l. c. (334); worldly ambition – c. 45 (361); worldly benefits – c. 47 (376); worldly Riches, Honour and Authority – c. 47 (379).

¹³⁰ Competition of Riches, Honour, Command, or other power ... *L c.* 11 (50). – I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power ... l. c. (49).

¹³¹ *L c.* 42 (312).

¹³² Vgl. auch die folgende Stelle: ... Eodem quoque spectat canonizatio sanctorum, quam ethnici apotheosin appellarunt. Nam qui subditos alienos

Und zwar verhält es sich nicht bloss so, dass der Klerus eine ihm durch göttliche Einsetzung verliehene Macht aus Ehrgeiz missbraucht; sondern diese angeblich göttliche Ordnung *selbst*, die Tatsache einer kirchlichen Hierarchie *als solcher* beruht, da das Evangelium eine solche Hierarchie nicht kennt, auf dem Ehrgeiz.

Denn welches ist der geschichtliche Ursprung dieser Hierarchie? Der Klerus, der die Irrlehren teils geschaffen, teils rezipiert hat, ist vorzüglich der *römische* Klerus. Als römischer Klerus ist er der Erbe und Fortsetzer des römischen Imperiums, d. h. aber eines Staates, der selbst nicht im Geiste vernünftigen Sicherheitsstrebens, sondern der eitlen Eroberungslust, des Hochmuts und des Ehrgeizes der Ämterpracht, aufgebaut worden ist.¹³³ Die Papstkirche ist gar nichts anderes als das Gespenst, der »Geist« des abgeschiedenen römischen Imperiums, der gekrönt auf dem Grabe dieser heidnischen Macht sitzt.¹³⁴ Der römische Imperialismus hat gleichsam, nachdem sein Versuch, die Welt mit Waffen, mit Mitteln der wirklichen Welt zu erobern, gescheitert war, seinen Versuch, die Universalmonarchie zu begründen, mit phantastischen Mitteln, mit Hilfe der Ausgeburten der Einbildungskraft, wiederholt.

f) Charakteristik der Kritik an der Tradition

Die Kritik der Tradition stellt sich dar als das Unternehmen, die gesamte auf dem Fundament der Schrift sich erhebende Tradition – sowohl das Dogma als auch die Hierarchie der Kirche, *jeder* Kirche – um der Erhaltung und Wiederherstellung ihres Fundamentes willen bis auf ihr Fundament, die Schrift, abzutragen.¹³⁵ Diese Kritik ist also bewusst nur destruktiv. Sie ist aber über die ausdrückliche Meinung des Hobbes

tanto praemio allicere potest, talis *gloriae* avidos ad quidlibet audendum et faciendum inducere potest. Quid enim nisi honorem apud posteros quaesiverunt Decii alique Romani . . . *Ci* XVIII 14 – . . . oriuntur Ravilliaci et Clementes, qui cum reges suos occidendo ambitioni inservirent alienae, Deo se servire arbitrabantur. *H* XIII 7.

¹³³ Vgl. *Ci*, d und XIII 14; *L* c. 21 (113) und c. 29 (174); *W* IV 288.

¹³⁴ And if a man consider the originall of this great Ecclesiasticall Dominion, he will easily perceive, that the Papacy, is no other, than the Ghost of the deceased Romane Empire, sitting crowned upon the grave thereof: For so did the Papacy start up on a Sudden out of the Ruines of that Heathen Power. *L* c. 47 (381).

¹³⁵ s. o. S. 275 Anm. 12.

hinaus nur destruktiv, indem sie von keinem positiven, ursprünglichen Verständnis der Schrift geleitet ist. Mit dieser Feststellung wollen wir nicht ausschliessen, dass Hobbes in diesem oder jenem Punkt seiner Schrift-Exegese in den Augen des unparteiischen Beurteilers gegenüber der Tradition Recht behält. Aber auch in diesen Fällen bliebe immer noch zu fragen, ob das offenbare Hinausgehen der Tradition über die ausdrücklichen Lehren der Schrift, ob selbst ihr Abweichen von der Schrift, ja der Widerspruch zur Schrift nicht jener von Hobbes angerufenen »harmony and scope of the whole Bible« mehr gerecht wird als das Insistieren auf dem Wortsinn der Schrift, das dazu noch die Vernachlässigung aller Texte »of obscure, or controverted Interpretation« zur Bedingung,¹³⁶ also die Willkür zum Prinzip hat.

In Wahrheit ist Hobbes' Kritik der Tradition auf Grund der Schrift nicht von dem ernstlichen Willen geleitet, in der Schrift den Baum des Lebens, die göttliche Ordnung des menschlichen Lebens zu finden, sondern von der berechneten Absicht, eine unabhängig von der Schrift feststehende Ansicht von der menschlichen Ordnung des menschlichen Lebens durch den Rekurs auf die Schrift nachträglich gegen Einsprüche seitens der Kirche und der Theologie zu sichern. So geht der grundlegenden Untersuchung über den Sinn, den das Wort »Geist« in der Bibel hat, eine Erklärung des wissenschaftlichen und des vulgären Sinnes der Worte »Körper« und »Geist« voraus, die ganz und gar auf den Hobbes eigentümlichen Prinzipien beruht, und diese Erklärung ist offensichtlich massgebend für die erst danach einsetzende Schriftexegese.¹³⁷ Und die bibel-wissenschaftliche Kritik des Dualismus der Gewalten vollends setzt die zentralen Gedanken der Hobbes'schen Politik voraus.¹³⁸ Wir konnten und mussten von diesen philosophischen Voraussetzungen der Kritik an der Tradition absehen, wenn Hobbes' Fiktion einer reinen Schrift-Untersuchung auch nur einigermaßen zur Geltung kommen sollte; dieser Fiktion aber muss Rechnung getragen werden, weil sie in der Sache begründet ist: denn wie sonst kann man eine Position kritisieren, deren radikalste Vertreter das Recht der nicht der Offenbarung gehorchenden Vernunft grundsätzlich in Frage stellen, als indem man sich bereit findet, allein die Schrift als Argumentationsgrundlage anzuerkennen? Aber so notwendig diese Fiktion auch ist – sie ist tatsächlich *nur*

¹³⁶ L c. 43 (329).

¹³⁷ L c. 34 in princ.

¹³⁸ L c. 38 in princ.

eine Fiktion. Damit ist gesagt, dass die Kritik, die nur fiktiverweise und nur nachträglich auf Grund der Schrift, in Wahrheit und ursprünglich auf Grund philosophischer, von der Schrift durchaus unabhängiger Voraussetzungen an der Tradition geübt wird, nicht diejenige Religionskritik ist, die wir eingangs als Voraussetzung wie der politischen Wissenschaft des Hobbes so seiner Philosophie überhaupt bezeichnet haben.

Die philosophischen Voraussetzungen, die, nicht der Bibel entstammend, von Hobbes zur Grundlage der Bibelauslegung gemacht werden, sind der Monismus der Substanzen und der – auf dem ersteren fussende – Monismus der Gewalten. Der ganze Aufbau der Hobbes'schen Kritik ist nur unter der Bedingung sinnvoll, dass der Monismus der Substanzen die metaphysische Voraussetzung des Monismus der Gewalten, bzw. dass der Dualismus der Substanzen die metaphysische Voraussetzung des Dualismus der Gewalten ist.¹³⁹ Nun kann Hobbes aber, solange er auf Grund der Schrift argumentiert, nicht den Dualismus von Gott und Schöpfung, und also nicht die Möglichkeit des Wunders und die in ihr gründende Möglichkeit einer nicht-spiritualistischen Rechtfertigung des Dualismus der Gewalten in Frage stellen. Er ist also zu einer wenn auch praktisch ausreichenden, so doch theoretisch durchaus unbefriedigenden Kritik des Dualismus der Gewalten gezwungen. Es sind zwei verschiedene Wege, auf denen er zu dem von ihm gewünschten Ergebnis gelangt. *Erstens* die Methode der *Entaktualisierung*: Hobbes gibt das Wunder und seine politischen Konsequenzen zu, aber er leugnet die Aktualität dessen, was er so zugegeben hat. So erkennt er das auf Offenbarung beruhende Königtum Gottes an (wenngleich mit der aus der Leugnung des Dualismus der Substanzen sich ergebenden Einschränkung, dass dieses Königtum ganz und gar irdisch sei) – aber er behauptet, dass es völlig vergangen, bzw. wirklich zukünftig sei. In dieser Absicht hebt er insbesondere mehrfach die Sonderstellung des apostolischen Zeitalters und des diesem unmittelbar folgenden Zeitalters hervor.¹⁴⁰ *Zweitens* die Methode der *Aushöhlung*: Hobbes gibt

¹³⁹ Hobbes rechtfertigt seine im *Leviathan* skizzierte Kritik des Dualismus der Substanzen mit folgenden Worten: But to what purpose (may some man say) is such subtilty in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the doctrine of Government and Obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused, by them, that by this doctrine of Separated Essences, . . . would fright them from Obeying the Laws of their Countrey . . . L. c. 46 (369).

¹⁴⁰ L. c. 42 (272, 290 f. und 303) und 45 (353). vgl. auch S. 294 Anm. 77.

das Wunder und seine politischen Konsequenzen zu, aber er bestreitet die politische Bedeutung dessen, was er so zugegeben hat. So gibt er zu, dass es eine geistliche Gewalt gibt, die auf göttlicher Einsetzung durch Christus beruht;¹⁴¹ aber er zeigt dann im weiteren, dass diese »Gewalt« nichts weiter als der Auftrag, zu lehren, zu predigen usw. ist, keinerlei Befehlsgewalt in sich schliesst, also in Wahrheit gar keine Gewalt ist. So gibt er insbesondere zu, dass den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt zu binden und zu lösen, zu der das Recht der Exkommunikation gehört, übertragen worden ist; aber er zeigt dann, dass diese Gewalt sich (in christlichen Staaten) auf das Recht der Geistlichen beschränkt, den seitens der weltlichen Gerichte gefällten Spruch in der Kirche zu verkündigen, bzw. auf deren Recht, mit ihren »Schülern«, die trotz ihrer Warnungen hartnäckig ein unchristliches Leben führen, nicht weiter zu verkehren – falls dieses Recht nicht durch einen gegenteiligen Befehl der weltlichen Obrigkeit aufgehoben wird.¹⁴²

Durch die nicht zu umgehende Wunder-Voraussetzung zu einer modifizierten Anerkennung der Geister und der Engel – nämlich als körperlicher Wesen – gezwungen, beharrt Hobbes um so eindeutiger auf der unbedingten Leugnung von Teufel und Hölle. Hobbes wendet sich also keineswegs allein gegen den Glauben an *unkörperliche* Substanzen als solche, sondern auch und gerade gegen den Glauben an böse, *furchtbare* übermenschliche Mächte als solche. In dieser Absicht verrät sich das Fundament der Hobbes'schen Kritik der religiösen Tradition, ja seiner Kritik der Religion überhaupt: dieses Fundament ist der *Epikureismus*.¹⁴³ Dabei verstehen wir unter Epikureismus nicht zuerst die *Doktrin* Epikurs und seiner Schule, sondern vielmehr ein dem Menschen natürliches Interesse, eine einheitliche und elementare *Gesinnung*, die in der Philosophie Epikurs nur ihren klassischen Ausdruck gefunden

¹⁴¹ L c. 42 in princ.

¹⁴² L c. 42 (273–278).

¹⁴³ Hobbes ausdrückliches Urteil über die Epikureische Philosophie (s. O III 540, W IV 387 und VI 98) lautet nicht anders als sein ausdrückliches, mehr oder weniger abfälliges Urteil über die gesamte antike Philosophie (vgl. auch die eingehende Kritik an Epikur–Lukrez in Co XXVI 3). Dass aber in Wahrheit eine enge Beziehung zwischen Hobbes und dem Epikureismus besteht, ist nie völlig erkannt worden. Es sei nur auf das Urteil von J. Fr. Buddeus verwiesen, der Hobbes als »Epicureae philosophiae consecrator« bezeichnet (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, Lips. 1727, p. 280, sowie 1383; s. auch Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Lips. 1724, p. 455).

hat.¹⁴⁴ Wir machen uns damit den Gesichtspunkt der jüdisch-christlichen Tradition zu eigen, die oft ohne an die speziellen Lehren Epikurs zu denken, ja bisweilen, ohne von diesen viel zu wissen, im Epikureer *den* Feind der biblischen Wahrheit erkannt hat. Die Epikureische Gesinnung ist der Wille, der den Menschen von Natur bestimmenden Furcht vor dem Numen und vor dem Tod ledig zu werden, um auf Grund kluger Kalkulation der Lust- und Schmerzens-Chancen, die sich dem Menschen darbieten, auf Grund der vorsorglichen Beseitigung oder Vermeidung alles Beunruhigenden, Störenden, Schmerzlichen ein durchaus glückliches Leben zu führen. Zu dieser Gesinnung gehört also wesentlich, dass sich das Interesse des von ihr bestimmten Menschen auf die Beseitigung der Götter- und Todesfurcht, also auf die Kritik der Religion verlegt. Und nicht nur der Wille zur Religionskritik, sondern selbst die Struktur der Religionskritik sind durch diese Gesinnung vorgezeichnet. Diese Gesinnung aber ist so tief in der menschlichen Natur begründet, dass sie nicht bloss bei den Anhängern einer bestimmten Philosophie wirksam gewesen sein kann und gewesen ist. Wir lassen also die der Schule Epikurs eigentümlichen Besonderheiten ausser acht; wir übergehen selbst diejenigen Lehrsätze, die sich aus allgemein-griechischen Voraussetzungen ergeben; wir heben lediglich diejenigen typischen Gedanken hervor, die, von Epikur in klassischer Weise entwickelt, bzw. von ihm aus ihm bereits überlieferten Lehren ausdrücklich zu Mitteln der Religionskritik gemacht, in wesentlich unveränderter Form im 17. Jahrhundert, und insbesondere bei Hobbes, wiederaufleben. Diese Gedanken sind die folgenden: 1. Die den Menschen von vornherein beherrschende, seine Glückseligkeit verhindernde Furcht vor den Göttern und vor dem Tod kann allein durch die Wissenschaft von der Natur gebannt werden; die Wissenschaft bannt die Furcht, indem sie die Grundlosigkeit der Furcht zeigt; in eins damit zeigt die Wissenschaft, dass die das Wesen der Religion ausmachende Furcht eine Folge der Unwissenheit, der Unkenntnis der Natur ist.¹⁴⁵ 2. Die Wissenschaft begreift alles Geschehen als bestimmt, unveränderlich, regelmässig, stetig, nicht unbestimmt, willkürlich, chaotisch, sprunghaft: die Natur

¹⁴⁴ Vgl. hierzu und zum folgenden Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 4–19, 27 ff., 68 f., 84 f., 199 ff. und 215.

¹⁴⁵ Vgl. *L. c.* 11 (53) und 12 (55) mit Epikur, *Sent. sel.* 10–13, Lucr. I 140 ss. und V 1148–1198, Cic. *Fin.* I 13, 43 – 14, 46, sowie 19, 64. Die ebenfalls hierher gehörende Stelle Lucr. II 55–58 wird von Hobbes als Motto einer religionskritischen Untersuchung verwandt (W IV 385).

ist möglich und wirklich »operâ sine divom«;¹⁴⁶ die Götter brauchen nicht zu wirken und sie wirken nicht; der Mensch braucht sich vor ihnen also nicht zu fürchten.¹⁴⁷ 3. Soll die Natur so verstanden werden, dass sie den Menschen nicht beunruhigt, soll sie also als im Grunde rätsel- und geheimnislos verstanden werden, so dürfen als Substanzen nur körperliche Substanzen und als Veränderungen nur lokale Bewegungen anerkannt werden: die Epikureische Gesinnung verlangt eine mechanistisch-korporalistische Physik.¹⁴⁸ 4. Wie die Physik überhaupt den Menschen von der Götterfurcht befreit, so befreit ihn die Psychologie von der Todesfurcht; die Todesfurcht ist zu einem grossen Teil Furcht vor einem furchtbaren Leben nach dem Tod; der Glaube an ein furchtbares Leben nach dem Tod hat seinen Grund in den nicht als solchen durchschauten Phantasiebildern; der Mensch bedarf um seiner Beruhigung willen der Analyse der Phantasie und der von dieser untrennbaren Analyse der sinnlichen Wahrnehmung; er bedarf dieser Analyse um so mehr, als auch das Material für die vor-wissenschaftlichen Göttervorstellungen vorzüglich der Phantasie, dem Traum entstammt.¹⁴⁹

Verglichen mit dem ursprünglichen Epikureismus stellt sich Hobbes' Kritik der religiösen Tradition als eine nachchristliche Modifikation des Epikureismus dar. Allerdings ist diese Modifikation wenigstens in ihrem Prinzip von Epikur selbst in Rechnung gestellt und bezahlt worden. Epikur sagt: »Es wäre besser, der Erzählung über die Götter zu folgen, als dem Verhängnis, von dem die Physiker reden, zu fronen, denn jene zeichnet die Hoffnung vor, dass die Götter sich durch Ehrung erbitten lassen, dieses aber führt eine unerbittliche Notwendigkeit mit sich.«¹⁵⁰ Epikur deutet damit auf die Möglichkeit hin, dass gerade durch den

¹⁴⁶ Vgl. vor allem Lucr. I 143 ss. Was den Gedanken der Bestimmtheit alles Geschehens angeht, so erfährt er durch Hobbes' Determinismus eine noch weit über die Lehre Epikurs hinausgehende Zuspitzung.

¹⁴⁷ Die Epikureische Götterlehre findet bei Hobbes begreiflicherweise keine unmittelbare Entsprechung; s. den folgenden Absatz im Text. Immerhin sei an die Verwandtschaft zwischen dem quasi corpus der Epikureischen Götter und den spirituellen Körpern der Engel und der Erwählten erinnert.

¹⁴⁸ Auf die Abhängigkeit von Hobbes' Kritik des Spiritualismus von der Lehre Epikurs verweist Buddeus I. c.

¹⁴⁹ Hobbes sagt von einem seiner physikalischen Bücher: *Ille docet motus animi et phantasmata sensus, Nec sanos patitur spectra timere viros.* (O I, p. XCIV). Vgl. ferner L c. 12 (55) mit Lucr. I 96 ss. und V 1148 ss. Vgl. auch O I, p. XVIII.

¹⁵⁰ Diogenes Laërtius X § 134.

Glauben an wirkende Götter die Furcht nicht bloss vor den Göttern, sondern auch vor dem Tod gebannt werden könnte; die Götter müssten dazu freilich *gütige* Götter sein: sie müssten ihre Macht allein dazu gebrauchen, um den Menschen ein glückseliges Leben während dieses Lebens und nach ihm zu bereiten. Diese Möglichkeit verdiente gerade im Sinne Epikurs den Vorzug vor der Epikureischen Physik und Theologie; denn durch den Glauben an wirkende und nur-gütige Götter, erst recht durch den Glauben an einen allmächtigen, nur-gütigen Gott, der die Menschen mit ewiger Glückseligkeit belohnt, ohne sie überhaupt oder ohne sie erheblich zu bestrafen, wird insbesondere die Furcht vor dem Tod in unvergleichlich wirksamerer Weise beschwichtigt als durch die zweifelhafte Argumentation, dass der Tod uns nichts angeht, weil wir nach dem Tod nichts mehr empfinden.¹⁵¹ Wird also der Glaube an die heidnischen Götter durch den Glauben an einen allmächtigen nur-gütigen Gott ersetzt, so erschliesst sich die Möglichkeit, dass die Epikureische Gesinnung nicht nur nicht mehr der Religionskritik bedarf, ja nicht nur mit den religiösen Vorstellungen verträglich ist, sondern sogar in den religiösen Vorstellungen die ihr angemessenste, der Ruhe und Schreckenlosigkeit des Lebens am meisten förderliche, die am meisten, ja die einzig tröstliche und *darum* wahre Ansicht erkennt. Man begreift es daher, dass, seitdem die Offenbarungsreligion mit der griechischen Welt sich begegnet hat, immer wieder Männer aufgestanden sind, die, indem sie den Gott der Bibel als nur-gütigen Gott auffassten, sei es die Strafgerechtigkeit Gottes überhaupt leugneten, weil sie mit der Güte Gottes unvereinbar sei, sei es der Strafgerechtigkeit Gottes jede konkrete Bedeutung für das Leben der Menschen nahmen, indem sie die von der Tradition behaupteten furchtbaren Folgen der göttlichen Strafgerechtigkeit unter Berufung auf die Güte Gottes bestritten. Die radikalste Form, in der sich diese Möglichkeit verwirklicht hat, ist die Lehre Marcions; und diese Lehre ist von keinem Geringeren als Tertullian als ein modifizierter Epikureismus verworfen worden.¹⁵² Äusserlich sich ganz anders

¹⁵¹ Epicur, *Sent. sel.* 2. – Vgl. hierzu die Äusserung des Epikureers Gassendi: si res suavis est, mortem reputare ut malorum finem, longe suavius est, accessionem praeterea bonorum summorum sperare, pari ratione, qua athletam non tam delectat, quod a contentione lucrique cessaturus sit, quam quod praemium consequuturus. *Syntagma philosophiae Epicuri*, Hagae Comitum 1659, p. 31.

¹⁵² Si aliquem de Epicuri schola deum affectavit Christi nomine titolare, ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet (hanc enim sententiam ruminans Marcion removet ab illo severitates et iudiciarias vires), aut in totum immobilem et stupentem Deum concepisce debuerat (et

darstellend, aber im Grunde von derselben Tendenz geleitet ist die – charakteristischerweise ebenso wie die Gnosis und Marcion vor allem gegen das Alte Testament gerichtete – Kritik der modernen Aufklärung an der religiösen Tradition. Die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, soweit sie den Zusammenhang mit der Bibel auch nur einigermassen wahrte, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die traditionellen Lehren und Gesinnungen, die sie bekämpfte, durch die Berufung auf die mitleidige Güte Gottes bekämpfte. Genauer: dieser Aufklärung ist eigentümlich die eindeutige Vorordnung der mitleidigen Güte Gottes vor seiner Macht, seiner Ehre und seinem strafenden Zorn; für sie ist Gott vorzüglich nicht der fordernde, vor sich fordernde, sondern der mitleidig-gütige Gott. In diesem Sinn ist es gemeint, wenn Hobbes gegen die ewigen Höllenstrafen geltend macht, sie seien mit der *Güte* und dem *Mitleid* Gottes nicht vereinbar, und wenn er daher behauptet, die Verdammten würden nach der Auferstehung vernichtet.¹⁵³

Hobbes folgt in diesem Punkt wie in so vielen anderen der Lehre der *Socinianer*.¹⁵⁴ Der Socinianismus ist gleichsam die äusserste Grenze für

quid illi cum Christo, molesto et Judaeis per doctrinam et sibi per sensum?), aut et de ceteris motibus eum agnovisse (et quid illi cum Epicuro, nec sibi nec Christianis necessario?) *Adu. Marc.* I 25. – Bezüglich des »Deus optimus« sagt Tertullian fernerhin: Sed puto jam et non optimus jam aliquid et cum Creatore moratus, nec in totum Epicuri deus. l. c. IV, 15. Cf. auch II 16.

¹⁵³ »And perhaps if the death of a sinner were, as (Bishop Bramhall) thinks, an eternal life in extreme misery, a man might as far as Job hath done, expostulate with God Almighty; ... accusing him ... of little tenderness and love to mankind.« W V 103 s. – »But though God have power to afflict a man and not for sin without injustice, shall we think God so cruel as to afflict a man, and not for sin, with extreme and endless torment? Is it not cruelty? No more than to do the same for sin, when he that so afflicteth might without trouble have kept him from sinning.« l. c. 17. – »... a justitia Dei, qui cruciatus aeternos peccatoribus comminatus est, arguere aeternitatem ipsorum cruciatuum non potes. Etsi enim qui bona quae debentur non praestat, injustus sit, is tamen, qui mala vel damna debita non praestat, injustus non est, sed misericors. Quanto minus Deus, qui est infinite misericors, non poterit sine justitiae suae violatione mitigare tum diuturnitatem tum acerbiter meritum poenarum?« O III 522. – Vgl. ferner L c. 44 (342), H XIV 6 und W IV 354, sowie o. S. 290 ff.

¹⁵⁴ »... (Hobbes) témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchants doivent cesser par leur destruction; c'est à peu près le sentiment des sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin.« Leibniz, *Réflexions sur le livre de Hobbes* ... § 2. – »(Sociniani) aeternitatem ... poenarum infernalium cum iustitia et bonitate divina conciliari non posse existimantes, quidam illorum annihilationem potius damnatorum, quam aeternitatem poenarum admittere

Hobbes' Annäherung an die Schrift: Hobbes akzeptiert die Lehre der Schrift, wenn überhaupt, so nur in der Socinianischen Auslegung derselben. Er übernimmt vor allem den zentralen Gedanken des Socinianismus, demzufolge das Wesentliche des Christentums die Verkündung und Verbürgung der Unsterblichkeit ist, so aber, dass dabei »die Sündenvergebung ganz ausser Betracht bleibt, resp. nur als ein Moment an dem ewigen Leben berücksichtigt wird.«¹⁵⁵ Es geschieht also nur in Zuspitzung des Socinianischen Grundgedankens, dass Hobbes lehrt: »to be saved from sin, is to be saved from all the Evill, and Calamities (sc. und also vor allem vom Tode) that Sinne hath brought upon us.«¹⁵⁶ Vom Socinianismus demnach hat Hobbes gelernt, die Unsterblichkeitshoffnung in wahrhaft Epikureischer Gesinnung als pure Garantie gegen die Todesfurcht, und nicht zuerst als verantwortlich machende Erinnerung an die Pflicht und Schuld des Menschen zu verstehen. Die Voraussetzung für diese Auffassung der Unsterblichkeit ist, dass die Bedeutung von Gottes Strafgerechtigkeit wenn nicht überhaupt geleugnet wird, so jedenfalls hinter sein Mitleid zurücktritt.¹⁵⁷ Wir verzichten darauf, die einzelnen Socinianischen Lehren in ihrem Zusammenhang mit dem erwähnten Prinzip zu entwickeln. Wir heben hier nur die wichtigsten Übereinstimmungen zwischen Hobbes und dem Socinianismus hervor.¹⁵⁸ Socinianisch ist das für Hobbes' Kritik der Tradition massge-

voluerunt.« J. Fr. Buddeus, *Institutiones theologicae dogmaticae*, Lips. 1724, p. 490. – »Poenas ... aeternas (Sociniani) non positive, sed negative interpretantur, per annihilationem scilicet eorum, qui durissima illa merebantur.« Nicol. Arnold, *Religio Sociniana ... refutata*, Francke 1654, p. 101. Arnold hebt ferner (p.107) hervor, dass die Socinianer seines Wissens »noch nicht« gewagt hätten, ihre Meinung über das Schicksal der Verdammten offen zu äussern. Man vergleiche damit die (oben S. 291 erwähnte) Vorsicht des Hobbes in der Behandlung dieser Frage. – Vgl. auch O. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel 1847, 718 ss.

¹⁵⁵ v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III² 681.

¹⁵⁶ L c. 38 (247). – Vgl. auch die Bemerkung: »(Christ's) eternall Kingdome, wherein shall be Protection, and Life everlasting.« L c. 42 (284).

¹⁵⁷ F. Socinus, *Praelectiones theologicae* cap. 16. – Auf diesem Kapitel, sowie auf c. 15, 17, 22 und 23 beruhen die Darlegungen in H XIV6. – Vgl. ferner Arnold, l. c. 92–97.

¹⁵⁸ In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass Hobbes' *Art of Sophistry* (W VI 529–536) – wahrscheinlich um 1636 entstanden – eine Nachahmung von F. Socinus' *Elementi sophistici ... explicati, et exemplis Theologicis illustrati* (Racoviae 1625) ist.

bende Schriftprinzip, durch das sowohl die kirchliche Tradition als auch besonders das innere Zeugnis des hl. Geistes als Voraussetzungen des Schriftverständnisses verworfen werden.¹⁵⁹ Socinianisch ist die Überzeugung, dass die einzige Norm des Glaubens die Schrift ist, und dass die Auslegung der Schrift Sache des vernünftigen Ermessens des einzelnen ist.¹⁶⁰ Socinianisch ist die Unterscheidung zwischen dem heilsnotwendigen Teil der Schrift und dem, was nur »additamentum . . . vel probatio doctrinae« ist.¹⁶¹ Socinianisch ist die Ersetzung der »griechischen« Theologie durch die »biblische«, dergemäss u. a. Gottes Sein als seine Macht über uns, Gottes Ewigkeit als unendliche Dauer in der Zeit erklärt wird.¹⁶² Socinianisch ist die Kritik der Trinität, insbesondere die Leugnung der Gottheit Christi.¹⁶³ Socinianisch ist die – mit der Leugnung der Gottheit Christi gegebene – Bevorzugung der Lehre vom Amt Christi vor der Lehre von der Person Christi.¹⁶⁴ Socinianisch ist die Leugnung der natürlichen Unsterblichkeit, d. h. der Unsterblichkeit der Seele, und die Behauptung, dass es zwischen leiblichem Tod und Auferstehung keinerlei Leben gebe.¹⁶⁵ Ferner: Leugnung a) der eingeborenen, b) der durch Betrachtung der Geschöpfe erworbenen Gotteserkenntnis. Auch: Der Name Gottes non esse nomen essentiae sive naturae, sed officii et dignitatis. Socinianisch ist die Ersetzung der Satisfaktion durch

¹⁵⁹ Vgl. *L c.* 43 (321 s.) und 45 (358) mit Socinus, *Opp.* II 358 und Arnold I. c. 39 s.

¹⁶⁰ Vgl. o. S. 280 mit Fock, I. c. 381.

¹⁶¹ Vgl. *L c.* 43 mit Socinus, *Opp.* I 278.

¹⁶² Vgl. Arnold, I. c. 80 ss. und 85 ss., sowie Fock I. c. 427 ss. Bei Hobbes vgl. die Erklärung der göttlichen Attribute als Attribute der Ehre, d. h. der Machtanerkennung in *L c.* 38; betr. die Ewigkeit Gottes vgl. u. a. *L c.* 46 (370).

¹⁶³ Selbst Hobbes' Behauptung, Christus sei in demselben Sinn »Person« Gottes wie Moses, ist durch die Socinianer vorbereitet; vgl. *L c.* 16 (85) mit Arnold I. c. 138 s. und 344.

¹⁶⁴ Vgl. Fock I. c. 551 s. und *L c.* 41.

¹⁶⁵ »Tantum id mihi videtur statui posse, post hanc vitam, animam, sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax . . . statuo . . . animae nomine (sc. in S. Scriptura) vitam significari . . . Vivere . . . adhuc apud Deum is dici et potest, et debet, qui aliquando in vitam, eamque immortalem ab ipso Domino [omnino] revocabitur.« Socinus, *Opp.* I 454 b. Betr. Hobbes vgl. o. S. 286–290. Im einzelnen vgl. die Auslegung von Gen 2, 17 und Rom 5, 12 ss. bei Socinus I 537 und 541, sowie II 261 mit *L c.* 38 (241 s.); vgl. ferner die Auslegung der Erzählung vom Reichen und von Lazarus als blosser Parabel, sowie von Lukas 20, 36–38 bei Socinus, *Opp.* I 145 mit *L c.* 44 (342).

die Verzeihung der Sünden.¹⁶⁶ Hobbes' Kritik der Tradition unterscheidet sich vom Socinianismus erstens durch die in ihr enthaltene Ansicht vom christlichen Staat, die mit Socinianischen Prinzipien völlig unverträglich ist – diese Ansicht leitet sich aus dem *Erastianismus* her –; und zweitens dadurch, dass sie den im Socinianismus angelegten Anti-Spiritualismus nicht nur verschärft, sondern sogar zum Leitfaden der Untersuchung macht; die klare Herausarbeitung des Anti-Spiritualismus ist Hobbes ermöglicht worden durch den *Epikureismus*.

Zusammenfassend ist Hobbes' Kritik der Tradition – abgesehen von der ihr zugehörigen Lehre vom christlichen Staat – folgendermassen zu kennzeichnen: diese Kritik hat zur Basis eine im Sinn des Epikureismus vollzogene Radikalisierung des Socinianismus, bzw. einen Epikureismus, der sich nur unter dem Schutz des Socinianismus, – als einer Position, die zwar unzweifelhaft ehrlich schriftgläubig ist, aber doch unter den schriftgläubigen Positionen des 17. Jahrhunderts dem Epikureismus am nächsten steht – ans Licht wagt. Es bleibt zu fragen, ob die Vorbehalte gegenüber dem Epikureismus fälschlich, wie es zunächst scheint, nur in äusserlicher Rücksicht auf die Macht der Geistlichkeit begründet sind, oder ob ihnen eine erhebliche Bedeutung zukommt.

¹⁶⁶ Vgl. *L* c. 38 in fine, 41 in princ. und 43 (327), sowie *H* XIV 6 mit Socinus, *Praelectiones theologicae*, c. 15–17.

B. Die Kritik der Schrift

Die Kritik der Tradition war auf Grund der Voraussetzung geführt worden, dass die Schrift das Wort Gottes ist, dass sie demgemäss Lehren übermittelt und verbürgt, die von dem endlichen Verstand des Menschen nicht eingesehen, nicht bewiesen und nicht widerlegt werden können, die also *nur darum* verbindlich sind, weil sie offenbart sind. Die von der Schrift übermittelten übervernünftigen Lehren sollen aber nicht bloss wahr, sondern auch von höchster Wichtigkeit, nämlich heilsnotwendig sein. Am Heil – am ewigen Leben – ist jeder Mensch von Natur aufs höchste interessiert; aber dass es ein Heil gibt und wie es zu erlangen ist, dies kann der Mensch nur durch die Schrift wissen. Die übervernünftigen heilsnotwendigen Lehren, die durch die Schrift verbürgt werden, sind dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur als offenbart, also als durch ein Wunder mitgeteilt, sondern auch in ihrem Inhalt die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders voraussetzen. Diese Voraussetzung aber ist es, die – nächst dem Spiritualismus – die von Hobbes gelehrt Politik grundsätzlich in Frage stellt.¹⁶⁷ Die Erschütterung der Autorität der Schrift, ja der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt, ist also die *conditio sine qua non* für die endgültige Sicherung, wenn nicht für die ursprüngliche Möglichkeit der Hobbes'schen Politik.

a) Die Erkennbarkeit und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung

Nach Hobbes' Behauptung sind die beiden Fragen: woher *wissen* wir, dass die Schrift Gottes Wort ist? und warum *glauben* wir, dass die Schrift Gottes Wort ist? falsch gestellt; für allein zulässig erklärt er die Frage:

¹⁶⁷ s. o. S. 292 ff.

durch welche Autorität ist die Schrift zum *Gesetz* gemacht worden?¹⁶⁸ Die Antwort auf diese allein zulässige Frage lautet: die Schrift kann nur durch die Autorität der weltlichen Obrigkeit zum Gesetz gemacht worden sein.¹⁶⁹ Damit ist gesagt, dass die Schrift von sich selbst aus keinerlei Gesetzeskraft hat. Wird sie aber durch ein Staatsoberhaupt zum Gesetz gemacht, so ist damit nur festgelegt, dass man keine Kritik an ihr *äussern* darf.¹⁷⁰ Die Schrift erlangt also auch dadurch, dass sie von der weltlichen Obrigkeit zum Gesetz gemacht wird, keine *wirkliche*, die Gewissen bindende Autorität.¹⁷¹ Diese völlige Veräusserlichung der Schriftautorität, die Hobbes vornimmt, zeigt so deutlich wie nur möglich, dass für Hobbes selbst die Schrift in keiner Weise autoritativ ist. Dies ist in der Tat der Sinn seiner Verwerfung der Fragen: woher wir wissen, bzw. warum wir glauben, dass die Schrift Gottes Wort ist: Hobbes *weiss* nicht, ja er *glaubt* nicht einmal, dass die Schrift offenbart ist.

¹⁶⁸ It is a question much disputed between the divers sects of Christian Religion, From whence the Scriptures derive their Authority; which question is also propounded sometimes in other terms, as, How wee know them to be the Word of God, or, Why we beleeeve them to be so: And the difficulty of resolving it, ariseth chiefly from the impropernesse of the words wherein the question it self is couched. For it is beleeeved on all hands, that the first and originall Author of them is God; and consequently the question disputed, is not that. Again, it is manifest, that none can know they are Gods Word, (though all true Christians beleeeve it,) but those to whom God himself hath revealed it supernaturally; and therefore the question is not rightly moved, of our *Knowledge* of it. Lastly, when the question is propounded of our *Beleeefe*; because some are moved to beleeeve for one, and others for other reasons, there can be rendred no one generall answer for them all. The question truly stated is, By what Authority they are made *Law*. *L. c. 33* (208 f.).

¹⁶⁹ ... the Scripture of the New Testament is there only Law, where the lawfull Civill Power hath made it so. *L. c. 42* (284). Dass dasselbe auch vom A. T. gilt, wird l. c. (280–283) gezeigt. Vgl. ferner *L. c. 33* (203 und 209).

¹⁷⁰ So reduziert sich das Gebot, die Vernunft unter den Glauben gefangenzunehmen, auf das Gebot, so zu *sprechen*, »as (by lawfull Authority) we are commanded ... though the mind be incapable of any Notion at all from the words spoken«. *L. c. 32* (200).

¹⁷¹ Man vergleiche zu der Stufenfolge knowledge – belief – law (s. S. 324 Anm. 168) die folgende Stelle: But whether men *Know*, or *Beleeve*, or *Grant* the Scriptures to be the Word of God; if out of such places of them, as are without obscurity, I shall shew what Articles of Faith are necessary, and onely necessary for Salvation, those men must needs *Know*, *Beleeve*, or *Grant* the same. *L. c. 43* (322). – Betr. den Sinn von »zugestehen« vgl. *Ci* XVIII 4.

Ein *Wissen* von der Offenbarkeit der Schrift wäre nach Hobbes' Ansicht unter der Bedingung gegeben, dass es sei es auf die Unfehlbarkeit der Kirche, sei es auf das innere Zeugnis des hl. Geistes gegründet werden könnte. Diese theologischen Begründungsweisen werden von Hobbes ausdrücklich verworfen.¹⁷² Er folgt damit nur seinen Socinianischen Lehrern, die insbesondere die reformatorische Begründung der Schriftautorität auf das innere Zeugnis des hl. Geistes verworfen hatten.¹⁷³ Die Socinianer hatten nun die theologischen Begründungen durch eine rein rationale, historische Begründung ersetzt. Indem Hobbes mit dünnen Worten bestreitet, dass ein Wissen von der Offenbarkeit der Schrift möglich sei, verwirft er stillschweigend auch die rationale, historische Begründung. An die Stelle der historischen *Begründung* der *Offenbarkeit* tritt bei ihm die historische *Kritik* des Alters, und damit der *Echtheit* der biblischen Schriften.

Die historisch-kritische Untersuchung¹⁷⁴ führt zu dem für den Schriftglauben scheinbar sehr günstigen Ergebnis, »that the Old and New Testament, as we have them now, are the true Registers of those things, which were done and said by the Prophets, and Apostles.«¹⁷⁵ Aber Hobbes kommt zu diesem beruhigenden Ergebnis erst, nachdem er das Bedenken diskutiert und verworfen hat, dass insbesondere die neutestamentlichen Schriften durch den christlichen Klerus korrumpiert sein könnten. Wichtig ist nicht, dass er an dieser Stelle den Verdacht einer Fälschung für unberechtigt erklärt – an anderer Stelle gibt er zu verstehen, dass bezüglich mancher Texte des N. T. der Verdacht einer

¹⁷² ... why wee beleeeve the Bible to be the Word of God, is much disputed, as all questions must needs bee, that are not well stated. For they make not the question to be, Why we *Beleeve* it, but, How wee *Know* it; as if Beleeving and Knowing were all one. And thence while one side ground their Knowledge upon the Infallibility of the Church, and the other side, on the Testimony of the Private Spirit, neither side concludeth what it pretends. For how shall a man know the Infallibility of the Church, but by knowing first the Infallibility of the Scripture? Or how shall a man know his own Private spirit to be other than a beleaf, grounded upon the Authority, and Arguments of his Teachers; or upon a Presumption of his own Gifts? Besides, there is nothing in the Scripture, from which can be inferred the Infallibility of the Church; much lesse, of any particular Church; and least of all, the Infallibility of any particular man. *L c.* 43 (321). Vgl. auch *W IV* 339 f.

¹⁷³ s. o. S. 319 Anm. 154.

¹⁷⁴ *L c.* 33; vgl. auch *L c.* 42 (282 f.) und *Ci XVI* 12.

¹⁷⁵ *L c.* 33 (208).

Korruption angebracht sei¹⁷⁶ –, sondern, dass er eine Fälschung für grundsätzlich möglich hält: eine Fälschung des N. T. durch den christlichen Klerus ist grundsätzlich möglich, weil das N. T. in seiner heute vorliegenden Form erst seit dem Konzil von Laodicea bezeugt ist, d. h. erst seit einer Zeit, zu der ein dem Geist des Evangeliums entfremdeter Klerus die Kirche leitete und zu der »the copies of the Books of the New Testament, were in the hands only of the Ecclesiastics.«¹⁷⁷ Zu einem analogen Ergebnis kommt Hobbes bezüglich des A. T.: er hält es zwar für sicher, dass vor allem das eigentliche Gesetzbuch (d. h. Deut. 11–27) von Moses selbst verfasst ist, aber er leugnet entschieden, dass der Pentateuch als Ganzes von Moses oder auch nur von einem seiner Zeitgenossen herrühre; und selbst jenes mosaische Gesetzbuch war, wie er hervorhebt, lange Zeit verloren und ist erst unter König Josua wiedergefunden worden; die historischen Bücher des A. T. sind erst lange Zeit nach den in ihnen berichteten Ereignissen entstanden; die Propheten lebten sämtlich in der Gefangenschaft oder nur kurze Zeit vor ihr; das A. T. als Ganzes in seiner heutigen Form ist nicht früher als zur Zeit Esras zusammengestellt worden.¹⁷⁸ Sind also die Schriften sowohl des A. T. als auch des N. T. grundsätzlich dem Verdacht der Fälschung und der Korruption, dem Verdacht insbesondere, dass die Propheten ex eventu fabriziert worden sind,¹⁷⁹ ausgesetzt, so kann von einem *Wissen* davon, dass wir in diesen Schriften die Urkunden der Offenbarung vor uns haben, nicht die Rede sein.

Wichtiger noch als das versteckte Ergebnis der historisch-kritischen Untersuchung ist deren stillschweigende Voraussetzung: nämlich, dass die Bücher der Schrift in grundsätzlich derselben Weise wie beliebige andere literarische Dokumente der Kritik unterzogen werden können und müssen. Bereits durch das Unternehmen der historisch-kritischen Untersuchung als solches also – ganz gleichgültig, zu welchen Ergebnissen sie führt – gibt Hobbes, der erst recht keine die Autorität der

¹⁷⁶ ... such texts (sc. of the New Testament), wherein is no suspicion of corruption of the Scripture ... *L c.* 34 (217).

¹⁷⁷ *L c.* 33 (207).

¹⁷⁸ *L c.* 33 (207) und 42 (282).

¹⁷⁹ Eine Andeutung in dieser Richtung ist die gelegentliche Bemerkung, dass dieselbe durch den Erfolg als berechtigt erwiesene Warnung laut dem Bericht der Chronik von dem Götzendiener Pharaon Necho, hingegen laut dem 1. Buch Esra von Jeremia auf Grund göttlichen Ausspruchs gegeben worden ist; s. *L c.* 36 (227).

Schrift verbürgende Glaubensgewissheit oder Kirche oder Tradition als verbindlich anerkennt, zu verstehen, dass er mit dem Glauben an die Offenbarkeit der Schrift gebrochen hat. Sein Unglaube ist also nicht die Folge, sondern die Voraussetzung der historischen Kritik: der Nachweis der Unechtheit der biblischen Schriften ist nur noch eine weitere, nachträgliche Bestätigung dafür, dass sie nicht offenbart sind. Wie wenig für Hobbes von der historischen Kritik abhängt, sieht man vollends ein, wenn man einen Augenblick lang unterstellt, dass Hobbes von der *Echtheit* der biblischen Schriften hätte überzeugt werden können*: er wäre dadurch nicht im mindesten von ihrer *Offenbarkeit* überzeugt worden. Tatsächlich hat seine historische Kritik ihren Grund in einer prinzipiellen Kritik an Offenbarung überhaupt und zwar zunächst an der *Erkennbarkeit* von Offenbarung überhaupt.

Es ist also nicht zufällig, und es ist nicht bloss in äusserlichen Rücksichten begründet, wenn sich Hobbes zur Begründung seiner Behauptung, es gebe kein eigentliches Wissen von der Offenbarkeit der Schrift, nicht auf die Ergebnisse seiner historischen Kritik beruft. Er beruft sich vielmehr darauf, dass nur diejenigen Menschen ein Wissen von der Offenbarkeit der Schrift haben können, denen es von Gott auf übernatürliche Weise offenbart worden ist. Da er übrigens die Lehre, dass die Offenbarkeit der Schrift durch das innere Zeugnis des hl. Geistes verbürgt werde, verwirft, so ist klar, dass er jedenfalls allen Menschen, die nicht Offenbarungsbringer sind, die Möglichkeit, Offenbarung zu erkennen, abspricht.¹⁸⁰ Er leugnet nicht, sondern er hebt hervor, dass es von der Schrift festgesetzte Kriterien gibt, welche die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten gestatten;¹⁸¹ aber diese Kriterien haben natürlich nur unter der Voraussetzung Gültigkeit, dass die Schrift selbst offenbart ist. Und eben hinsichtlich dieser Voraussetzung leugnet Hobbes, dass sie erkennbar sei. Weil also Offen-

* [Strauss notiert am Rand zu dieser Stelle, ohne daraus ausdrücklich eine Fußnote zu machen:] Und umgekehrt: unter Voraussetzung der Verbalinspiration kann man mit jeder kritischen Schwierigkeit fertig werden: ausgewähltes Volk Gottes, unergründliche Geheimnisse, die zur rechten Zeit, Stunde offenbart werden werden – Kritik kann nur Wahrscheinlichkeiten aufzeigen: Moses konnte doch mit Prophetie sein Grab kennen; cf. L 204 Abs. 1.

¹⁸⁰ s. S. 324 Anm. 168 und S. 325 Anm. 172. Vgl. auch L c. 26 (152), 32 (200) und 33 (203).

¹⁸¹ Betr. diese Kriterien vgl. L c. 32 (200ff.), sowie die etwas abweichenden Angaben in c. 36 (234).

barung nicht erkennbar ist, darum hat auch eine auf Offenbarung beruhende Gesetzgebung von sich aus keine verpflichtende Kraft.¹⁸² Daher waren insbesondere die Israeliten nicht durch den Befehl Gottes verpflichtet, den ihnen durch Moses verkündeten Gesetzen zu gehorchen, sondern allein durch ihre eigene Zustimmung und ihr eigenes Gehorsamsversprechen: Moses hatte keine andere und keine grössere Autorität als irgendein anderer Souverän.¹⁸³

Dass die Schrift offenbart ist, wird also nicht gewusst, sondern nur *geglaubt*. Was hat es aber mit diesem Glauben auf sich? Der Glaube ist eine Gabe Gottes – gewiss; aber Gott gibt den Menschen den Glauben nicht durch Inspiration oder Infusion,¹⁸⁴ sondern auf natürliche Weise, nämlich durch ihre Lehrer. Das heisst: die gläubigen Menschen glauben, dass die Schrift Gottes Wort ist, weil sie es von ihren Lehrern gehört haben. Mit diesem Glauben geht es also ganz natürlich zu: er ist ein gewöhnlicher Glauben auf Hörensagen, der seine besondere, aber keineswegs übernatürliche Kraft lediglich dem Umstand verdankt, dass die Menschen am meisten ihren ersten Lehrern Respekt entgegenbringen. Da nun in den christlichen Staaten alle Menschen von Kindheit an gelehrt werden, dass die Schrift das Wort Gottes sei, so ist es nicht wunderbar, dass in den christlichen Staaten alle oder doch die meisten und in anderen Staaten nur sehr wenige an die Schrift glauben.¹⁸⁵ Also:

¹⁸² He therefore, to whom God hath not supernaturally revealed, that they (sc. the Scriptures) are his, nor that those that published them, were sent by him, is not obliged to obey them, by any Authority, but his, whose Commands have already the force of Laws; that is to say, by any other Authority, then that of the Common-wealth, residing in the Sovereign, who only has the Legislative Power. *L c.* 33 (209).

¹⁸³ *L c.* 40 (254f.) und 42 (281). Vgl. o. S. 294f.

¹⁸⁴ *L c.* 34 vers. fin., c. 43 (322) und 46 (369).

¹⁸⁵ It is manifest therefore, that Christian men doe not know, but onely beleieve the Scripture to be the Word of God; and that the means of making them beleieve which God is pleased to afford men ordinarily, is according to the way of Nature, that is to say, from their Teachers . . . For what other cause can there bee assigned, why in Christian Common-wealths all men either beleieve, or at least professe the Scripture to bee the Word of God, and in other Common-wealths scarce any; but that in Christian Common-wealths they are taught it from their infancy; and in other places they are taught otherwise? *L c.* 43 (321f.). – By the Writings of the Fathers . . . we may find, that the Books wee now have of the New Testament, were held by the Christians of that time . . . for the dictates of the Holy Ghost . . . such was the reverence and opinion they had

der Glaube an die Schrift beruht auf einem herrschenden, öffentlich gelehrten *Vorurteil*.

Nun muss ein Vorurteil als solches nicht notwendig ein Irrtum sein. Die Prüfung des Vorurteils kann ja zu dem Ergebnis führen, dass das Vorurteil zufällig die Wahrheit getroffen hat; auf diese Weise kann das Vorurteil in Wissen umgewandelt werden. Aber eine derartige Umwandlung ist hinsichtlich des Vorurteils, dass die Schrift offenbart sei, aus dem vorhin angegebenen Grund unmöglich. Dieses Vorurteil könnte daher nur in der Weise legitimiert werden, dass es als moralisch, bzw. praktisch glaubwürdig aufgewiesen würde. Aber auch solcherlei Rechtfertigungen des Schriftglaubens werden von Hobbes verworfen. Zunächst durch die wiederholte Versicherung, dass es keine Verpflichtung zum Glauben geben könne. Es kann keine Verpflichtung zum Glauben geben, weil der Glaube nicht vom menschlichen Willen abhängt, sondern die notwendige Folge sicherer oder wahrscheinlicher Argumente ist.¹⁸⁶ Und wie es keine Verpflichtung zum Glauben gibt, so kann es auch keine Bestrafung für den Unglauben geben. Wir sehen hier davon ab, dass nach Hobbes' Behauptung die ausdrückliche Leugnung des heilsnotwendigen Glaubens, gesetzt dass sie von der weltlichen Obrigkeit befohlen und dass sie nicht von innerer Leugnung begleitet ist, keinerlei nachteilige Folgen für den Leugnenden hat;¹⁸⁷ jedenfalls hält Hobbes im Zusammenhang seiner Kritik auf Grund der Schrift daran fest, dass dem Unglauben Verdammnis folgt. Aber bereits in diesem Zusammenhang ersetzt er die ewigen Höllenstrafen durch die Wiederauferstehung zu einer nochmaligen, ebenfalls endlichen und sinnlichen Existenz; die eigentliche Strafe für die Verdammten besteht darin, dass sie die ewige, unsinnliche Glückseligkeit der Erwählten, von der sie wegen ihres Unglaubens ausgeschlossen sind, vor Augen haben.¹⁸⁸ Aber ist diese Strafe so schrecklich, dass man aus Furcht vor ihr glauben

of their Teachers; as generally the reverence that the Disciples bear to their first Masters, in all manner of doctrine they receive from them, is not small. *L c.* 42 (283). – Vgl. auch. S. 324 Anm. 168 und S. 330 Anm. 191, sowie *L c.* 7 vers. fin.

¹⁸⁶ Faith hath no relation to, nor dependence at all upon Compulsion, or Commandement; but onely upon certainty, or probability of Arguments drawn from Reason, or from something men beleieve already. *L c.* 42 (269). Cf. auch *L c.* 32 (199 f.).

¹⁸⁷ s. o. S. 300 f.

¹⁸⁸ s. o. S. 290 ff.

könnte?¹⁸⁹ Und ist die ewige Glückseligkeit, die von Hobbes nur negativ bestimmt wird,¹⁹⁰ die also durch Freiheit von Mangel, Unglück und Tod, aber auch durch Freiheit von – und also Unfähigkeit zu – jeglichem sinnlichen Genuss gekennzeichnet ist, für die Verdammten ein Gegenstand des Neides? Für Hobbes, der als wirkliche Güter nur die sinnlichen Güter anerkennt, jedenfalls nicht. Aber ganz abgesehen hiervon – der Glaube an ewige Glückseligkeit und an Verdammnis beruht seinerseits auf dem Glauben an die Schrift;¹⁹¹ daher hat die Erinnerung daran, dass der Unglaube mit ewiger Verdammnis bestraft wird, keinerlei Einfluss auf den, der nicht an die Schrift glaubt. Hobbes leugnet nun aber nicht bloss ausdrücklich jegliche Verpflichtung zum Glauben, er leugnet nicht bloss der Sache nach jegliche Bestrafung des Unglaubens – er leugnet auch und vor allem, dass es irgendeine sinnvolle Verweisung der Vernunft auf die Offenbarung gibt. Das ist um so auffälliger, als er weit davon entfernt ist, die Suffizienz der Vernunft zur Beantwortung aller prinzipiellen Fragen, und insbesondere zur Erkenntnis Gottes, zu behaupten. In *De Cive* hatte er demgemäss noch gesagt, dass die Menschen schwerlich ohne besondere göttliche Leitung die beiden Klippen des

¹⁸⁹ ... upon a Christian, that should become an Apostate, in a place where the Civill Power did persecute, or not assist the Church, the effect of Excommunication had nothing in it, neither of damage in this world, nor of terrour: Not of terrour, because of their unbeleef; nor of damage, because they returned thereby into the favour of the world; and in the world to come, were to be in no worse estate, then they which never had beleaved. *L c.* 42 (275). – ... nor is there here (sc. in der Geschichte des Sündenfalls) any punishment but only a reducing of Adam and Eve to their original mortality, where death was no punishment but a gift of God. In which mortality he lived near a thousand years, and had a numerous issue, and lived *without misery*, and I believe shall at the resurrection obtain the immortality which then he lost. *W V* 102 f. – Vgl. auch die Bemerkung des Bischofs Bramhall: »It is to be presumed, that in those their second lives, knowing certainly from T.H. that there is no hope of redemption for them from corporal death upon their well-doing, nor fear of any torments after death for their ill-doing, they (sc. the reprobate) will pass their times here as pleasantly as they can. This is all the damnation which T.H. fancieth. *W IV* 359.

¹⁹⁰ Vgl. u. a. die Leugnung der Möglichkeit einer visio beatifica in *L c.* 6 vers. fin. und *W IV* 347.

¹⁹¹ ... there is no naturall knowledge of mans estate after death; ... but onely a beleife grounded upon other mens saying, that they know it supernaturally, or that they know those, that knew them, that knew others, that knew it supernaturally; ... *L c.* 15 (76).

Aberglaubens und des Atheismus vermeiden können.¹⁹² Aber dieser Passus aus *De Cive* findet im *Leviathan* keinerlei Entsprechung. Damit erweist sich in Anbetracht des oben¹⁹³ gekennzeichneten allgemeinen Verhältnisses von *De Cive* und *Leviathan* die angeführte Äusserung aus *De Cive* als eine blosser Akkomodation. Die einzige Erinnerung an eine Verweisung der Vernunft auf die Offenbarung, die sich im *Leviathan* findet, ist die an die Paulinische Rechtfertigungslehre anknüpfende Bemerkung, dass die Erfüllung des der Vernunft erkennbaren natürlichen Sittengesetzes darum und nur darum nicht zur Rechtfertigung des Menschen genüge, weil der Mensch zur vollkommenen Erfüllung dieses Gesetzes nicht fähig sei: der Mensch bedarf daher, um gerecht zu werden, ausser dem Gehorsam auch noch der Sündenvergebung, die ihm aber nur zum Lohn für seinen Glauben zuteil wird.¹⁹⁴ Der Mensch ist also zu vollständiger Erfüllung des Sittengesetzes unfähig; das Äusserste, was ihm möglich ist, ist die ernste Bemühung, dieses Gesetz zu erfüllen; diese Bemühung, diesen Willen nimmt Gott aber *nur bei den Gläubigen* für die Tat an.¹⁹⁵ Dieses Zugeständnis an die traditionelle Lehre wird aber von Hobbes sozusagen im selben Atemzug zurückgenommen: in demselben Kapitel des *Leviathan*, in dem er jenes Zugeständnis macht, erklärt er zwei Mal, dass Gott *bei allen Menschen* den Willen für die Tat nimmt:¹⁹⁶ wer sich redlich bemüht, das Sittengesetz zu erfüllen, ist eben damit gerecht. Diese letztere Behauptung allein entspricht Hobbes' wirklicher Überzeugung, wie er sie im Zusammenhang seiner rationalen, auf die Offenbarung keinerlei Rücksicht nehmenden, politischen Wissenschaft ausgesprochen hat.¹⁹⁷ Kann also der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht bloss die Regeln des natürlichen Sittengesetzes

¹⁹² *Ci* XVI 1. – Mit diesem Passus leitet Hobbes die Erörterung der offenbarten Religion ein.

¹⁹³ S. 275 ff.

¹⁹⁴ vgl. o. S. 300.

¹⁹⁵ ... God accepteth not the Will for the Deed, but onely in the Faithfull ... *L* c. 43 (327).

¹⁹⁶ ... the Will, which God doth alwaies accept for the Work it selfe, as well in good, as in evill men. *l. c.* (327). – God ... accepteth in all our actions the Will for the Deed ... *l. c.* (320).

¹⁹⁷ Vgl. z. B. *L* c. 15 (82): The Lawes (sc. of nature), because they oblige onely to a desire, and endeavour, I mean an unfeigned and constant endeavour, are easie to be observed. For in that they require nothing but endeavour; he that endeavoureth their performance, fulfilleth them; and he that fulfilleth the Law, is Just.

erkennen, sondern auch gerecht *sein*, so besteht keinerlei Angewiesenheit des Menschen auf einen rechtfertigenden Glauben und damit auf Offenbarung. Hobbes glaubt also nicht bloss nicht an Offenbarung – er hat auch keinerlei Veranlassung, an Offenbarung zu glauben.

Wenn Hobbes nicht an Offenbarung, und also auch nicht an die Schrift glaubt, so hat er keinen Grund, sich irgend einer Lehre, die nur durch die Schrift und nicht durch die Vernunft verbürgt ist, zu unterwerfen. Wir wissen also nunmehr, was wir in allen Fällen, in denen Hobbes eine Lehre lediglich deshalb anerkennt, weil sie in der Schrift enthalten ist, von diesen seinen Versicherungen zu halten haben. Daher ist insbesondere kein Zweifel daran möglich, dass Hobbes nicht an Erbsünde und Erlösung, an künftige Belohnungen und Strafen, an Wiederauferstehung der Leiber, an die Existenz von Engeln usw. geglaubt hat. Indem er die Glaubwürdigkeit der Schrift als solcher deutlich genug in Frage stellte, ersparte er sich die Notwendigkeit, diese allein durch die Schrift verbürgten Lehren ausdrücklich zu leugnen und sich so in den Augen seiner gläubigen Gegner noch mehr Blößen zu geben, als er ohnedies schon tat. Geradezu konnte er auf Grund der prinzipiellen Umwandlung des *Glaubens*, dass die Schrift offenbart ist, in das blosse *Zugeständnis*, dass die Schrift offenbart ist,¹⁹⁸ ad hominem argumentierend mit beruhigender Umständlichkeit in Bibelzitaten und theologischen Redewendungen schwelgen und dadurch die Leser immer wieder an seinem Unglauben irremachen.

Hobbes braucht also die Lehren, von denen er ausdrücklich sagt, dass sie nur durch die Schrift verbürgt sind, nicht ausdrücklich zu verwerfen, da er sie ja bereits durch jene Erklärung verworfen hat. Er hat es trotzdem nicht für überflüssig gehalten, seine Leugnung jener Lehren wenigstens anzudeuten. Seiner Behauptung zufolge ist die zentrale, nicht durch die Vernunft verbürgte Lehre der Schrift in der Verkündigung beschlossen, dass die (dazu erwählten) Menschen nach der Wiederauferstehung gleich oder ähnlich den Engeln leben werden. Bei dem Zusammenhang, der nach Hobbes also zwischen dem Glauben an Engel und dem Glauben an die Wiederauferstehung besteht, genügt die Anzweiflung des einen Glaubens, um auch den anderen verdächtig zu machen. Hobbes gibt zwar vor, dass er, durch eindeutige Stellen des N. T. genötigt, an Engel glaube; aber dass er in Wahrheit *nicht* an Engel glaubt, zeigt der Text eben der Stelle, an der er förmlich die Existenz von

¹⁹⁸ s. o. S. 324 Anm. 171.

Engeln anerkennt: er gibt daselbst zu verstehen, dass es viel plausibler sei, anzunehmen, dass die Engel nur Produkte der menschlichen Phantasie sind.¹⁹⁹ Den engen Zusammenhang, der zwischen der Leugnung der Engel und der Leugnung der Wiederauferstehung besteht, deutet Hobbes an, indem er an anderer Stelle nebenbei bemerkt, dass die Sadduzäer mit Recht im A. T. keinen Grund für den Glauben an Engel gefunden hätten.²⁰⁰ Wenn die Sadduzäer in diesem Punkt Recht haben – muss man dann nicht am Ende auch ihrer Leugnung der Wiederauferstehung, des künftigen Lebens zustimmen? Nein, Hobbes stimmt ihnen *nicht* zu; denn er weiss zu gut, wie gefährlich eine solche Zustimmung wäre: die Sadduzäer haben sich, indem sie nicht bloss die Existenz von Engeln und Dämonen, sondern auch die Existenz von Geistern überhaupt (und damit das künftige Leben) leugneten, dem Atheismus bedenklich genähert.²⁰¹ Und wozu auch die Existenz von Geistern, natürlich von körperlichen Geistern – denn die Rede von unkörperlichen Substanzen ist absurd – leugnen und sich so dem Verdacht des Atheismus aussetzen? Sind nicht die Luft und viele andere unsichtbare Körper körperliche Geister? Und wird nicht der Körper des Menschen nach dem Tod im Verlauf der Verwesung unsichtbar? Und ist also nicht die Wiederauferstehung des groben, sichtbaren Körpers in Gestalt eines feinen, unsichtbaren, »spirituellen« Körpers leicht zu verstehen und also zu glauben?²⁰²

¹⁹⁹ s. o. S. 284 Anm. 53.

²⁰⁰ ...the Jews..., without any thing in the Old Testament that constrained them thereunto, had generally an opinion, (except the sect of the Sadduces,) that those apparitions (sc. Angels and Daemons) ... were substances, not dependent on the fancy, but permanent creatures of God ... *L c.* 34 (215).

²⁰¹ ...the Sadduces ... erred so farre on the other hand, as not to believe there were at all any spirits, (which is very neere to direct Atheisme) ... *L c.* 8 (39).

²⁰² And where St. Paul saies, We shall rise spirituall Bodies, he acknowledgeth the nature of Spirits, but that they are Bodily Spirits; which is not difficult to understand. For Air and many other things are Bodies, though not Flesh and Bone, or any other grosse body, to bee discerned by the eye. *L c.* 45 (350f.) – ... men, that are otherwise employed, then to search into their causes (sc. of those Idols of the brain), know not of themselves, what to call them; and may therefore easily be perswaded, by those whose knowledge they much reverence, some to call them *Bodies*, and think them made of aire compacted by a power supernaturall, because the sight judges them corporeall; and some to call them *Spirits*, because the sense of Touch discerneth nothing in the place where they appear, to resist their fingers ... *L c.* 34 (211).

b) Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit der Offenbarung

Der Kern der bisher besprochenen Kritik an der Schrift ist der Satz, dass die Offenbarung als solche nicht *erkennbar* ist. Durch diese Kritik wird zwar nicht unmittelbar und ausdrücklich, wohl aber mittelbar und stillschweigend auch die Möglichkeit (und also auch die Wirklichkeit) der Offenbarung in Frage gestellt; denn welchen Sinn hat eine Offenbarung, d. h. die Offenbarung eines Gesetzes oder eines Evangeliums, die nur für den Offenbarungsbringer als solche erkennbar ist! Immerhin ist die Kritik an der Erkennbarkeit von Offenbarung zur vollständigen Erschütterung der Offenbarungsautorität unzureichend. Durch diese Kritik kann sich zwar derjenige Mensch, der sich allein auf seine eigene sinnliche Erfahrung und vernünftige Überlegung verlassen will, gegen alle angeblich oder wirklich auf Offenbarung beruhenden Anforderungen *verteidigen*; denn die Wirklichkeit von Offenbarung kann ihm grundsätzlich nicht im Zusammenhang seiner sinnlichen Erfahrung und vernünftigen Überlegung und gemäss diesen dargetan werden. Aber er kann auf Grund dieser Kritik nicht diejenigen *angreifen*, die, angeblich oder wirklich durch göttliche Erleuchtung über die Wirklichkeit der Offenbarung, über die Offenbarkeit der Schrift belehrt, an die Offenbarkeit der Schrift glauben; er kann diese Gläubigen nicht einmal an ihrem Angriff auf ihn und seinesgleichen irremachen. Hobbes ist daher genötigt, nicht bloss die Erkennbarkeit, sondern auch die *Möglichkeit* von Offenbarung in Frage zu stellen.²⁰³

Er leugnet die Möglichkeit von Offenbarung nicht *expressis verbis*; er begnügt sich damit, zu zeigen, dass Offenbarung jedenfalls in der Weise, wie der Wortsinn der Schrift und wie die Auslegungen der Theologen sie verstehen, unmöglich ist, und anzudeuten, wie er selbst sich die Offenbarung erklärt. Da diese Erklärung aber der Offenbarung nicht bloss die Übernatürlichkeit, sondern selbst jede Würdigkeit abspricht, so ist klar, dass der von Hobbes verschwiegene Grund seiner ungläubigen Erklärung der »Offenbarung« die Leugnung der Möglichkeit von Offenbarung ist. Diese Leugnung spricht er nicht aus; er tut nicht mehr als den Leser an sie *heranzuführen*. Grundsätzlich ebenso wie im Zusammenhang seiner Kritik der Tradition beginnt er, die Offenbarkeit der Schrift »zugestehend«, ²⁰⁴ mit einer rein exegetischen Unter-

²⁰³ vgl. hierzu Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 126 f. und 194 ff.

²⁰⁴ s. S. 324 Anm. 171.

suchung: er will ermitteln, was die Schrift selbst unter »Wort Gottes« versteht, um danach entscheiden zu können, ob und in welchem Sinn die Schrift selbst die Auffassung der Schrift als Wort Gottes zulässt oder fordert.²⁰⁵ Im Vollzug dieser exegetischen Untersuchung kommt es zu einer Aushöhlung des anfänglich vorausgesetzten Offenbarungsglaubens derart, dass die auf die Exegese folgende, bzw. ihr eingefügte prinzipielle Kritik diesem Glauben nur noch den Gnadenstoss zu geben braucht.

Die angeblich rein exegetische Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis. Es gibt zwei Klassen von Menschen, zu denen Gott auf übernatürliche Weise, unmittelbar gesprochen hat: die souveränen Propheten von dauernder Berufung (d. h. Moses, die Hohenpriester und die frommen Könige im alten Bund, Christus im neuen Bund) und die aussergewöhnlichen Propheten (z. B. die Patriarchen, Samuel, Elia und die Schriftpropheten). Wie Gott zu den ersteren gesprochen hat, ist nicht bekannt und nicht verständlich.²⁰⁶ Zu den aussergewöhnlichen Propheten hat Gott vermittelt von Träumen und Visionen, d. h. von Einbildungen, die sie im Schlaf oder in der Ekstase hatten, gesprochen; und zwar waren diese Einbildungen im Fall der wahren Propheten übernatürlich, im Fall der falschen Propheten natürlich oder erdichtet.²⁰⁷ Alle Prophetie setzt also entweder Traum bzw. Vision oder irgendeine besondere Gabe Gottes voraus. Nun können sowohl diese Gaben als auch die aussergewöhnlichsten Träume und Visionen sehr wohl auf natürliche Weise zustandekommen; und da die übernatürliche Herkunft der Träume und Visionen jedenfalls die Wesensbedingung der wahren aussergewöhnlichen Prophetie ist, so bedarf man der grössten Umsicht und Vorsicht, wenn man nicht von falschen Propheten – d. h. von Propheten, deren Träume oder Visionen natürlicher Herkunft sind – getäuscht werden will. Misstrauen ist um so mehr geboten, als der Anspruch eines Menschen, Prophet zu sein, in jedem Fall den Anspruch

²⁰⁵ s. L c. 36.

²⁰⁶ L c. 36 (231).

²⁰⁷ ... generally the Prophets extraordinary in the Old Testament took notice of the Word of God no otherwise, than from their Dreams, or Visions; that is to say, from the imaginations which they had in their sleep, or in an Exstasie: which imaginations in every true Prophet were supernaturall; but in false Prophets were either naturall, or feigned. L c. 36 (230). – All which ways (sc. whereby God declared his Will in the Old Testament) he used also in the New Testament. l. c. (232).

auf Leitung und Herrschaft einschliesst; und da alle Menschen von Natur nach Leitung und Herrschaft streben, so ist jeder Mensch, der beansprucht, Prophet zu sein, von vornherein des aus Ehrgeiz vollzogenen Betrugs verdächtig. Kein Wunder daher, dass die Schrift uns vor Propheten warnt, dass insbesondere im N. T. so viel gegen Propheten gepredigt wird. Aber was nützt alle Umsicht und Vorsicht, wenn selbst die aussergewöhnlichsten Träume oder Visionen natürlicher Herkunft sein können, also übernatürliche Träume oder Visionen als solche niemals erkennbar sind? Hier kommt uns die Schrift zu Hilfe, die uns Kriterien zur Unterscheidung von wahren und falschen Propheten an die Hand gibt. Diesen Kriterien zufolge ist der souveräne Prophet Richter über alle anderen Propheten. Es ist also die Pflicht jedes Menschen, sich darüber klar zu werden, wer der souveräne Prophet, das heisst: wer der Souverän ist; denn allein der Souverän kann zwischen wahren und falschen Propheten massgeblich unterscheiden.²⁰⁸

²⁰⁸ Seeing then all Prophecy supposeth Vision, or Dream, . . . or some especiall gift of God, so rarely observed in mankind, as to be admired where observed; And seeing as well such gifts, as the most extraordinary Dreams, and Visions, may proceed from God, not onely by his supernaturall, and immediate, but also by his naturall operation, and by mediation of second causes; there is need of Reason and Judgment to discern between naturall, and supernaturall Gifts, and between naturall, and supernaturall Visions, or Dreams. And consequently men had need to be very circumspect, and wary, in obeying the voice of man, that pretending himself to be a Prophet, requires us to obey God in that way, which he in Gods name telleth us to be the way to happinesse. For he that pretends to teach men the way of so great felicity, pretends to govern them; that is to say, to rule, and reign over them; which is a thing, that all men naturally desire, and is therefore worthy to be suspected of Ambition and Imposture; and consequently, ought to be examined, and tryed by every man, before hee yeeld them obedience; unlesse he have yeelded it them already, in the institution of a Common-wealth, as when the Prophet is the Civill Sovereign, or by the Civil Sovereign Authorized. . . . seeing there is . . . so much Preaching in the New Testament against Prophets; and so much greater a number ordinarily of false Prophets, then of true; every one is to beware of obeying their directions, at their own perill. . . . Every man . . . is bound to make use of his Naturall Reason, to apply to all Prophecy those Rules which God hath given us, to discern the true from the false. . . . Every man therefore ought to consider who is the Sovereign Prophet; that is to say, who it is, that is Gods Vicegerent on Earth; and hath next under God, the Authority of Governing Christian men; and to observe for a Rule, that Doctrine, which, in the name of God, hee hath, commanded to bee taught; and thereby to examine and try out the truth of those Doctrines, which pretended Prophets with miracle, or without, shall at

Die stillschweigende Voraussetzung dieses Ergebnisses ist die Leugnung jedes inneren Unterschieds zwischen wahrer und falscher Prophetie. Dieser Unterschied wird von Hobbes bezüglich der souveränen Propheten bezeichnenderweise überhaupt nicht gemacht: was die souveränen Propheten, d.h. die Souveräne befehlen, ist prüfungslos von den Untertanen zu befolgen. Und was die Prophetien der aussergewöhnlichen, d.h. weder souveränen noch von den Souveränen eingesetzten, Propheten betrifft, so sind sie allesamt entweder natürliche Träume oder gar nur erdichtet und also in jedem Fall falsch: alle Propheten, über die überhaupt ein Urteil seitens eines Privatmannes zulässig ist, also in Wahrheit schlechthin alle Propheten²⁰⁹ sind falsche Propheten, sind Betrogene oder Betrüger, Geisteskranke oder Lügner. Hobbes hat diese seine eigentliche Meinung an einigen Stellen so deutlich wie nur möglich zum Ausdruck gebracht.²¹⁰

Die Voraussetzung dieser Leugnung der Prophetie ist die Überzeugung, dass Prophetie in sich selbst unmöglich ist. Prophetie ist unmöglich, weil es unmöglich ist, dass Gott *spricht*. Gottes Unendlichkeit, Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit schliesst sowohl aus, dass Gott im wörtlichen Sinn, d.h. vermitteltst von Sprechwerkzeugen, gesprochen hat, als auch, dass er den Propheten erschienen ist. »Gott hat zu dem Propheten gesprochen« kann also nur bedeuten: Gott hat dem Propheten auf irgendeine Weise seinen Willen kundgetan.²¹¹ Gott kann

any time advance . . . *L c.* 36 (233 f.). – Vgl. hierzu auch Hobbes merkwürdige Verteidigung: I never said that princes can make doctrines or prophesies true or false; but I say every sovereign prince has a right to prohibit the public teaching of them, whether false or true. *W IV* 329.

²⁰⁹ Denn nur das *Bekenntnis* des Glaubens, nicht der Glaube selbst kann dem Urteil der Obrigkeit unterworfen werden; vgl. *L c.* 37 in fine.

²¹⁰ . . . the dreams and prognostications of madmen (for such I take to be *all* those that foretell future contingencies) . . . *B* 188. – . . . if men were at liberty, to take for Gods Commandements, their own dreams, and fancies, or the dreams and fancies of private men; scarce two men would agree upon what is Gods Commandement . . . *L c.* 26 (153). Vgl. ferner *L c.* 36 in fine, *W IV* 327 f. und *B* 21 f. (the Pope did concerning the Scriptures the same that Moses did concerning Mount Sinai . . .).

²¹¹ . . . a question may be asked, in what manner God speaketh to such a Prophet. Can it (may some say) be properly said, that God hath voice and language, when it cannot be properly said, he hath a tongue, or other organs, as a man? . . . Therefore we are to interpret Gods speaking to men immediately, for that way (whatsoever it be), by which God makes them understand his will . . . *L c.* 36 (228 [f.]). – To say God spake or appeared as he is in his own nature, is to deny his Infiniteness, Invisibility, Incomprehensibility. *l. c.* (231).

seinen Willen sowohl auf natürliche als auch auf übernatürliche Weise kundtun. Das erstere geschieht dann, wenn die Menschen auf Grund der ihnen von Natur zukommenden Kräfte zur Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes gelangen; dass Gott in dieser Weise »sprechen« kann, unterliegt keinem Zweifel.²¹² Wie aber soll man die unmittelbare, übernatürliche Mitteilung des göttlichen Willens, die nach der Auffassung der Schrift wie der Tradition für die Prophetie charakteristisch sein soll, verstehen? Es ist in der Tat völlig unverständlich. Man qualifiziert es etwa als »Inspiration«. »Inspiratio« kommt von »spiritus«. Wenn es nun keine Geister, d. h. keine unkörperlichen Substanzen gibt, so kann es auch keine Inspiration geben.²¹³

Indessen ist mit der Verwerfung der Inspirationstheorie oder anderer Theorien dieser Art nichts über die Möglichkeit von Offenbarung entschieden.²¹⁴ Ist Gott allmächtig und unbegreiflich, so können zwar menschliche *Aussagen* über Gottes Wirken als *widersinnig* nachgewiesen werden; es kann aber niemals die Behauptung widerlegt werden, dass sich Gottes *Wirken* auf eine dem Menschen völlig *unbegreifliche* Weise vollzieht,²¹⁵ dass also Gott insbesondere auf übernatürliche, völlig unbegreifliche Weise Träume und Visionen hervorruft, die zum Unterschied von den natürlichen Produkten der Phantasie die göttliche Leitung der Menschen zu Zweck und Inhalt haben. Mit anderen Worten: solange die Voraussetzung der unbegreiflichen Allmacht Gottes, solange die Möglichkeit des Wunders nicht erschüttert ist, solange ist die Unmöglichkeit von Prophetie und Offenbarung nicht zu beweisen. Die Kritik der Offenbarung führt also weiter zur Kritik des Wunders: *die Kritik des Wunders ist das Zentrum der Religionskritik.*²¹⁶

²¹² l. c. (231).

²¹³ L c. 34 in fine.

²¹⁴ ... the voice of God in a Dream, or Vision supernaturall ... is not Inspiration ... L c. 34 (218).

²¹⁵ When the nature of the thing is incomprehensible, I can acquiesce in the Scripture: but when the signification of words is incomprehensible, I cannot acquiesce in the authority of a Schoolman. W IV 314.

²¹⁶ s. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 204 ff.

c) Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit des Wunders

Hobbes verfährt in seiner Wunderkritik grundsätzlich ebenso wie in seiner Kritik der Prophetie. Auch in diesem Fall lässt er dem Anschein nach den Schriftglauben unangefochten; dem Anschein nach genügt es ihm, unter Berufung auf die Schrift, vor dem Glauben an falsche Wunder zu warnen, und die massgebliche Entscheidung darüber, ob ein bestimmtes Geschehnis natürlich oder übernatürlich ist, der weltlichen Obrigkeit zu vindizieren. Die Voraussetzung dieses Ergebnisses ist die verschwiegene Leugnung des Wunders. Die Wirklichkeit von Wundern in der Gegenwart, ja selbst der von den Kirchenvätern berichteten Wunder bestreitet Hobbes ausdrücklich.²¹⁷ Hinsichtlich der biblischen Wunder muss er vorsichtiger verfahren. Ganz offen lehrt er nur, dass Wunder überhaupt *sehr schwer feststellbar* sind. Eine Wesensbedingung des Wunders ist, dass es auf das Gebet, d.h. auf das Wort eines Menschen hin geschieht.²¹⁸ Auf den ersten Blick also hat jedes Wunder eine auffällige Ähnlichkeit mit den Werken von Magie, Zauberei und Hexerei, d.h. von offenbar betrügerischen Künsten; denn alle diese Künste setzen voraus, dass Worte auf unbelebte Dinge, bzw. auf verstandlose Lebewesen wirken können, was offenbar unmöglich ist.²¹⁹ Und im einzelnen zeigt sich, dass etwa die Werke der ägyptischen Zauberer den Wundern Mosis nahezu gleichkamen, dass eine wesentliche Differenz zwischen jenen Zauberwerken und diesen Wundern nicht erkennbar ist.²²⁰ Jedenfalls ist die Unterscheidung zwischen Wunder und Betrug in jedem einzelnen Fall so schwierig, dass das Urteil, ob

²¹⁷ s. S. 281 Anm. 37 und S. 348 Anm. 243.

²¹⁸ For how admirable soever any work be, the Admiration consisteth not in that it could be done, because men naturally beleeeve the Almighty can doe all things, but because he does it at the Prayer, or Word of a man. *L c.* 37 (236).

²¹⁹ There be some texts of Scripture, that seem to attribute the power of working wonders (equall to some of those immediate Miracles, wrought by God himself,) to certain Arts of Magick, and Incantation. . . . Enchantment (is) not, as many think it, a working of strange effects by spells, and words; but Imposture, and delusion, wrought by ordinary means . . . For it is evident enough, that Words have no effect, but on those that understand them; and then they have no other, but to signifie the intentions, or passions of them that speak; and thereby produce, hope, fear, or other passions, or conceptions in the hearer. *L c.* 37 (238).

²²⁰ . . . the works of the Egyptian Sorcerers, though not so great as those of Moses, yet were great miracles. *L c.* 32 (201). Vgl. auch *L c.* 37 (238).

ein Wunder vorliegt oder nicht, praktisch der Willkür des Einzelnen, bzw. dem Dekret der weltlichen Obrigkeit überlassen bleiben muss.²²¹ Hobbes geht weiter. Auf die Schrift gestützt, behauptet er, dass Wunder nur für die Erwählten erkennbar sind.²²² Damit sagt er aber: *Wunder sind für die natürliche Vernunft grundsätzlich nicht erkennbar*. Es mag also sehr schwierig, es mag selbst unmöglich sein, die natürlichen Ursachen eines Wunders *vorzustellen*²²³ – ein wahrhaftes Wissen davon, dass ein Wunder vorliegt, ist in keinem Fall zu erzielen. Bei diesem Ergebnis, das zur Verteidigung des Unglaubens gegen eine in sich selbst wunderbare und dazu noch durch Wunder verbürgte Offenbarung genügt, kann sich Hobbes aber nicht beruhigen. Um den Offenbarungs-

²²¹ ... the thing they pretend to be a Miracle, we must both see it done, and use all means possible to consider, whether it be really done; and not onely so, but whether it be such, as no man can do the like by his naturall power, but that it requires the immediate hand of God. And in this also we must have recourse to Gods Lieutenant; to whom in all doubtful cases, wee have submitted our private judgments. L c. 37 (239). – A private man has alwaies the liberty, (because thought is free), to beleeve, or not beleeve in his heart, those acts that have been given out for Miracles ... But when it comes to confession of that faith, the Private Reason must submit to the Publique ... l. c. (240).

²²² ... the end of Miracles, was to beget beleef, not universally in all men, elect, and reprobate; but in the elect only; ... So also of our Saviour, it is written, (Mat. 13.58.) that he wrought not many Miracles in his own countrey, because of their unbeleef; and (in Marke 6.5.) in stead of, he wrought not many, it is, he could work none. L c. 37 (237).

²²³ To understand therefore what is a Miracle, we must first understand what works they are, which men wonder at, and call Admirable. And there be but two things which make men wonder at any event: The one is, if it be strange, that is to say, such, as the like of it hath never, or very rarely been produced: The other is, if when it is produced, we cannot *imagine* it to have been done by naturall means, but onely by the immediate hands of God. But when wee see some *possible*, naturall cause of it, how rarely soever the like has been done; or if the like have been often done, how impossible soever it be to *imagine* a naturall means thereof, we no more wonder, nor esteem it for a Miracle. Therefore, if a Horse, or Cow should speak, it were a Miracle; because both the thing is strange, and the naturall cause *difficult* to *imagin*: So also were it, to see a strange deviation of nature, in the production of some new shape of a living creature. But when a man, or other Animal, engenders his like, though *we know no more how this is done, than the other*; yet because 'tis usuall, it is no Miracle. In like manner, if a man be metamorphosed into a stone, or into a pillar, it is a Miracle; because strange: but if a peece of wood be so changed; because we see it often, it is no Miracle: and yet *we know no more, by what operation of God, the one is brought to passe, than the other*. L c. 37 (235).

glauben zu besiegen, um die Offenbarungsgläubigen an ihrem Glauben irrezumachen, muss er nicht bloss die Unerkennbarkeit, sondern auch die Unmöglichkeit des Wunders dartun.

Die Unmöglichkeit des Wunders beweisen – das heisst aber beweisen, dass *Gott* kein Wunder tun kann oder tun wollen kann. Dieser Nachweis setzt also voraus, dass irgendwelche wissenschaftliche Aussagen über Gott möglich sind. Die natürliche Vernunft ist zweifellos der Erkenntnis fähig, dass es eine erste und ewige Ursache aller Dinge gibt, m. a. W. dass Gott ewig, unendlich und allmächtig ist.²²⁴ Aber lässt sich aus diesen Attributen irgend etwas über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern schliessen? Aus der Unendlichkeit und damit Unbegreiflichkeit Gottes ergibt sich etwa, dass Gott nicht im eigentlichen Sinn sprechen oder erscheinen kann;²²⁵ aber keineswegs, dass er nicht in übernatürlichen Träumen oder Visionen »sprechen« oder »erscheinen« kann. Entsprechend folgt aus der Ewigkeit Gottes, dass sein Wille unveränderlich ist, dass also kein Geschöpf durch Gebet oder dgl. auf ihn einwirken kann; und daher wären die Wunder, wenn sie solche Werke wären, zu denen Gott durch das Gebet von Menschen veranlasst wird, allerdings unmöglich; indessen ist der Sinn der traditionellen Wunderbehauptung, wie Hobbes weiss und anerkennt, nicht, dass die Gebete der Grund für Gottes Wollen und Tun von Wundern sind, sondern umgekehrt, dass der ewige Wille Gottes der Grund sowohl der Gebete als auch der Wunder als auch der Aufeinanderfolge beider ist.²²⁶ Und ferner widerspricht der Ewigkeit Gottes zwar eine Veränderung seines Willens, aber keineswegs ein ewiger Ratschluss, zu dem oder jenem Zeitpunkt eine Veränderung eintreten zu lassen.²²⁷ Es folgt also

²²⁴ L c. 12 (55).

²²⁵ s. S. 337 Anm. 211.

²²⁶ ... though prayer be none of the causes that move God's will, his will being unchangeable, yet since we find in God's word, he will not give his blessings but to those that ask them, the motive to prayer is the same ... the prayer is decreed together in the same decree wherein the blessing is decreed. W V 200. – God is not moved by any thing that we do, but has always one and the same eternal purpose, to do the same things that from eternity he hath foreknown shall be done ... no man nor creature living can work any effect upon God ... W V 220 f. – Vgl. hierzu S. 339 Anm. 218.

²²⁷ It is true, that God doth not all things that he can do if he will; but that he can *will* that which he hath not *willed* from all eternity, I deny; unless that he can not only *will a change*, but also *change his will*, which all divines say is immutable ... W V 246. – Vgl. hierzu Thomas Aqu. S. *th.* I 16,7: ... voluntas

aus den durch die natürliche Vernunft erkennbaren Attributen Gottes zunächst einmal nichts gegen die Möglichkeit von Wundern; es folgt aus ihnen vielmehr der entscheidende Beweisgrund gegen die Unmöglichkeit und damit für die Möglichkeit von Wundern: weil Gott allmächtig ist, darum sind Wunder notwendig möglich.²²⁸ Gott *kann* also Wunder tun. Die andere Frage aber, ob Gott Wunder tun *will*, bzw. wollen kann, kann von dem endlichen Verstand des Menschen, dem jede Einsicht in den Willen Gottes versagt ist, nicht beantwortet werden. Daher muss man auf den Nachweis der Unmöglichkeit des Wunders verzichten. Dieser Verzicht brauchte Hobbes nicht schwerzufallen, da ihm nur daran gelegen war, seine offenbarungsgläubigen Gegner an der Berufung auf die (ihnen angeblich durch den Glauben erkennbar gemachten) Wunder zu verhindern. Das Desiderat, das nach dem Beweis, dass Wunder für die natürliche Vernunft nicht erkennbar sind, noch bleibt, ist unter diesen Umständen nur der Beweis, dass Wunder auch *für den Glauben unerkennbar* sind.

Die Rede von Wundern fusst auf der Unterscheidung zwischen übernatürlichen Wirkungen Gottes und natürlichem Geschehen. Diese Unterscheidung ist nun aber gerade unter der Voraussetzung des Glaubens unmöglich. Denn dieser Voraussetzung zufolge kann Gott freilich alles tun, was er will, also insbesondere alle die Wunder vollbracht haben, von denen die Schrift erzählt; dann ist aber auch alles natürliche Geschehen, weil von dem allmächtigen Gott bewirkt, dessen Tun schlechthin unbegreiflich ist, genauso unbegreiflich wie die Wunder.²²⁹ Ist also *alles* Geschehen, einerlei ob natürlich oder wunderbar, unbegreiflich, so bleibt als einziges Kriterium zur Unterscheidung zwischen Wundern und Nichtwundern die Auffälligkeit übrig: Wunder sind dieje-

Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium.

²²⁸ Impossible in themselves are contradictions only, as to be and not to be at the same time, which the divines say is not possible to God. All other things are possible at least in themselves. Raising from the dead, changing the course of nature, making of a new heaven, and a new earth, are things possible in themselves; for there is nothing in their nature able to resist the will of God. W V 176. – . . . there is no doubt, but God can make unnaturall Apparitions . . . the stay, or change, of the course of Nature, which he also can stay, and change . . . L c. 2 (7f.).

²²⁹ s. S. 340 Anm. 223.

nigen unbegreiflichen Vorgänge, die auffällig sind.²³⁰ Auffällig aber ist für verschiedene Menschen Verschiedenes.²³¹ Eine allgemeingültige Unterscheidung zwischen Wundern und Natürlichem, eine wahrhafte Erkenntnis von Wundern ist also gerade unter Voraussetzung des Glaubens, gerade *weil* Gott allmächtig ist, nicht möglich.

Zum Angriff auf die Offenbarung, genauer: zum Angriff auf die offenbarungsgläubigen *Menschen*²³² wird Hobbes lediglich durch den Nachweis befähigt, dass Wunder auch für die Gläubigen unerkennbar sind. Um zu diesem Ergebnis zu kommen, muss er, die Voraussetzung seiner Gegner übernehmend, auf Grund des Glaubens an die Allmacht Gottes argumentieren. In dieser Weise *ad hominem* argumentierend, ist er genötigt, die Möglichkeit natürlichen Wissens zu negieren. Dass diese Negation nicht Hobbes' eigentlicher Meinung entspricht, bedarf kaum eines Beweises: beinahe in demselben Augenblick, in dem er das natürliche Geschehen für völlig unbegreiflich erklärt, spricht er von der Möglichkeit seiner Erkenntnis als von einer Selbstverständlichkeit.²³³ Eben damit enthüllt er die eigentliche Voraussetzung seiner Wunderkritik. Er ist sich völlig darüber im klaren, dass die Möglichkeit des Wunders nicht direkt zu widerlegen ist, dass mit der Anerkennung der Existenz Gottes, ja selbst der Möglichkeit der Existenz Gottes die Möglichkeit der Allmacht Gottes und damit die Möglichkeit des Wunders zugestanden ist. Die Möglichkeit des Wunders ist nicht direkt, sondern nur von ihren Konsequenzen her zu widerlegen. Aus der Möglichkeit des Wunders, bzw. aus der mit ihr vorausgesetzten Allmacht Gottes folgt die Unmöglichkeit natürlichen Wissens, die Rechtfertigung jeglichen Aberglaubens;²³⁴ diese Konsequenz aber ist offenbar

²³⁰ s. S. 339 Anm. 218 und S. 340 Anm. 223.

²³¹ »The first Rainbow that was seen in the world, was a Miracle, because the first; and consequently strange ... But at this day, because they are frequent, they are nor Miracles, neither to them that know their naturall causes, nor to them who know them not.« *L c.* 37 (236). – »Miracles are Marvellous workes: but that which is marvellous to one, may not be so to another.« *L c.* 26 (152).

²³² vgl. S. 338 Anm. 215.

²³³ s. z. B. S. 343 Anm. 231.

²³⁴ ... For it is not enough to say, God can transubstantiate the Bread into Christs Body: For the Gentiles also held God to be Omnipotent; and might upon that ground no lesse excuse their Idolatry, by pretending, as well as others, a transubstantiation of their Wood, and Stone into God Almighty.« *L c.* 45

absurd. An der offenbaren Möglichkeit natürlichen Wissens wird die Wunderbehauptung zuschanden.

Diese Feststellung ist wichtig genug, weil sie zeigt, dass Hobbes von sich aus keinen Grund hatte, Naturwissenschaft für unmöglich zu halten, dass seine Skepsis gegen die Naturwissenschaft *zunächst* nur eine Folge einer Konzession an seine Gegner ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass diese zunächst nur von aussen aufgezwungene Skepsis nicht dennoch zu einem integrierenden Element des Hobbes'schen Denkens *wird*. Und sie wird es tatsächlich: Hobbes' Idee von Naturwissenschaft ist nur von seiner Wunderkritik her radikal zu verstehen. Jedenfalls in diesem Sinn ist die Religionskritik die Voraussetzung seiner Wissenschaft.

Die Problematik dieses Vorgehens tritt hervor, sobald man bedenkt, dass die der Absicht nach radikale Wunderkritik des Hobbes nur zur Wunderlehre *Calvins*²³⁵ führt. Das heisst: Hobbes' Wunderkritik macht höchstens die Wunderlehre der Scholastik fraglich, dergemäss ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Wunder und Natur besteht; sie erreicht

(358). – »Whatsoever (Aristotle) says is impossible in nature, they can prove well enough to be possible, from the Almighty power of God, who can make many bodies to be in one and the self-same place, and one body to be in many places at the same time, if the doctrine of transubstantiation require it, though Aristotle deny it.« (B 42 s.).

²³⁵ (Vgl. hierzu Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* 185ff. Im Sinn des berechtigten Bedenkens, das G. Krüger in der Deutschen Literaturzeitung 1931, Sp. 2411 gegen die a.a.O. gegebene Darstellung erhoben hat, muss gesagt werden: die Aufhebung der Sonderstellung des Wunders, die Leugnung eines wesentlichen Unterschieds zwischen Wunder und Natur ist bei Calvin nur ein letztes, wenngleich notwendiges Ergebnis; nach Calvin ist die Idee der Natur als einer begreiflichen Ordnung, die Idee der providentia universalis eine selbstverständliche, bereits durch die natürliche Vernunft verbürgte Voraussetzung für die dem Glauben eigentümliche Lehre von der providentia specialis; aber indem Calvin jene Idee tatsächlich *nur* als selbstverständliche Voraussetzung behandelt, indem er, gegen die Scholastik polemisierend, – und zwar im Grunde weniger gegen den Inhalt der scholastischen Vorsehungslehre, als gegen die »fleischliche«, theoretische Gesinnung, die er in ihr zu erkennen glaubt – den Akzent eindeutig auf die providentia specialis verschiebt, kommt er dazu, die (die providentia specialis eindeutiger zeigende) *inaequalis diversitas* der natürlichen Vorgänge für wichtiger zu halten als den a Deo positus ordo und schliesslich von dem extremen Fall der providentia specialis her, der das Wunder ist, auch das natürliche Geschehen zu verstehen und damit die Unterscheidbarkeit von Wunder und Natur zu leugnen. Nur und allerdings in diesem Resultat stimmt Hobbes mit Calvin überein.)

keineswegs die Offenbarungsreligion als solche. Dieses grundsätzliche Versagen seiner Religionskritik kommt Hobbes darum nicht zum Bewusstsein, weil sein Scheinerfolg ihn zunächst einmal in eine scheinbar verzweifelte Situation bringt, derart, dass er glauben kann, durch die Befreiung aus dieser Situation die Offenbarungsreligion nun aber wirklich und endgültig hinter sich gebracht zu haben.

Indem sich Hobbes auf den Boden des Glaubens an die Allmacht Gottes stellt, gibt er zunächst einmal den Boden preis, auf dem allein Religionskritik möglich ist. Um die Offenbarungsreligion überhaupt angreifen zu können, muss er aus der Voraussetzung seiner Gegner, dass alles, was ist, in dem unbegreiflichen Wirken Gottes seinen Grund hat, die Folgerung ziehen: also ist *nichts* [zu] begreifen; er muss also zunächst einmal auch sich selbst jede Möglichkeit bestreiten, *irgend etwas* zu begreifen. M. a. W.: er geht, um seine Gegner zu widerlegen, von der Voraussetzung seiner Gegner weiter zur vollständigen Preisgabe der Idee der *Natur* als einer *begreiflichen Ordnung*.²³⁶ Denn nur wenn diese Idee bedeutungslos wird, wird die schlechthinige Ununterscheidbarkeit von Wunder und Natur, die schlechthinige Unerkennbarkeit des Wunders unvermeidlich. Hobbes macht also *in einem* die Offenbarungsreligion und die natürliche Vernunft fraglich. Wie kann er sich aus dieser Verlegenheit, aus dieser, wie es scheint, völlig verzweifelten Situation befreien?

Er befreit sich aus dieser Situation und zugleich von der Gewalt, die ihn in diese Situation gebracht hat, indem er sich auf eine Dimension zurückzieht, die dem Zugriff (des also doch nicht *allmächtigen*, bzw. von seiner Allmacht nicht vollen Gebrauch machenden) Gottes entzogen ist. Diese Dimension ist die Welt des *Bewusstseins*, d.h. sowohl des ihm gegebenen Stoffes als auch der von ihm frei geschaffenen Prinzipien. Gott mag über die Natur verfügen, wie er will – sogar in dem extremen Fall, dass er sie vernichtete, würden, sofern *ich* nur bliebe, meine Vorstellungen von der Natur bleiben und damit der Stoff und die Grundlage der Wissenschaft. Dieser Stoff gewinnt die Form der Wissenschaft, indem er gemäss den Prinzipien bearbeitet wird, die wir selbst willkürlich schaffen, die also in noch höherem Grad als die (selbst bei dem fingierten Untergang der Welt übrigbleibenden) Vorstellungen in unserer Gewalt sind: auch wenn die Natur vernichtet würde, bliebe die Möglichkeit der Wissenschaft erhalten, falls nur *ich* erhalten bliebe, da

²³⁶ (s. die vorige Anm.)

sowohl der Stoff der Wissenschaft (die uns gegebenen Ideen) als auch ihre Form (die von uns geschaffenen Prinzipien der Erkenntnis) in unserer Gewalt sind.²³⁷ Aber damit ist die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft noch nicht verbürgt. Denn die von dieser Wissenschaft gesuchten Ursachen der natürlichen Dinge sind weder wahrnehmbar, also weder der Welt unserer Ideen angehörig, noch in der Art wie die Prinzipien der Erkenntnis von uns geschaffen; sie sind also in keinem Sinn in unserer Gewalt, sondern sie sind schlechthin in der Gewalt Gottes. Weil die von dem allmächtigen Gott geschaffene Natur unserem Begreifen entrückt ist, darum ist Naturwissenschaft nur in der Weise möglich, dass wir im Ausgang von den uns gegebenen Ideen gemäss den von uns selbst geschaffenen Prinzipien der Erkenntnis auf die im Sinn dieser Prinzipien *möglichen* Ursachen der natürlichen Dinge schliessen – ohne dass wir je wissen könnten, und auch zu wissen brauchten, ob die von uns als möglich angenommenen Ursachen die wirklichen Ursachen sind.²³⁸

²³⁷ Doctrinae naturalis exordium, optime ... a privatione, id est, a ficta universi sublatione, capiemus. Supposita autem tali rerum annihilatione, quaeretur fortasse aliquis, quid reliquum esset, de quo homo aliquis (quem ab hoc universo rerum interitu unicum excipimus) philosophari, vel omnino ratiocinari, vel cui rei nomen aliquod ratiocinandi causa imponere posset. Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublationem eorum oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, *ideas*, ... His itaque nomina imponeret, haec subtraheret et componeret. Co VII 1. – Vgl. auch S. 346 Anm. 238 und S. 360 Anm. 283.

²³⁸ ... ob hanc rem, quod figuras *nos ipsi creamus*, contigit geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra, quia rerum naturalium causae *in nostra potestate non sunt*, sed in voluntate divina, et quia earum maxima pars, nempe aether, est invisibilis; proprietates earum a causis deducere, nos qui eas *non videmus*, non possumus. Veruntamen ab ipsis proprietatibus quas videmus, consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse *potuisse* demonstrare possimus. H X 5. – ... theoremata physicae, quia actiones naturales pleraeque sensum fugiunt ... pauca possunt demonstrari. O IV 5.– Principia igitur, unde pendent quae sequuntur (sc. effectus naturae nobis per sensum cogniti), non facimus nos, nec pronunciamus universaliter, ut definitiones, sed a naturae conditore in ipsis rebus posita observamus ... Neque necessitatem haec faciunt theorematis, sed tantum, non absque proprietatibus [propositionibus] universalibus supra demonstratis, generationis alicujus ostendunt possibilitatem. Co XXV 1. – Vgl. ferner E, p. 168, sowie W VII 183 f. – Eine Wissenschaft ist also nicht bloss dann demonstrativ, wenn die Ursachen, mit denen sie es zu tun hat, von uns geschaffen werden, sondern auch dann, wenn diese Ursachen uns präsent sind. Daher kann Hobbes

Dieser Begriff von Naturwissenschaft ist die Voraussetzung für Hobbes' These, dass Wunder für die natürliche Vernunft prinzipiell nicht erkennbar sind.²³⁹ Wunder sind als Wunder nicht erkennbar, weil Gott die Wunder nicht auf unbegreiflichere Weise bewirkt als er die natürlichen Vorgänge bewirkt. Sind nun aber die natürlichen Vorgänge trotz ihrer eigentlichen Unbegreiflichkeit prinzipiell zu »erklären«, d. h. auf ihre möglichen Ursachen zurückzuführen, so können mit demselben Recht auch die »Wunder« »erklärt«, d. h. auf ihre möglichen Ursachen zurückgeführt werden. Wie zur Erklärung jedes natürlichen Vorgangs, so genügt es auch zur Erklärung jedes »Wunders«, dass man dessen mögliche Ursachen angibt, ohne dass es je möglich oder notwendig wäre, die als möglich angegebenen Ursachen empirisch zu verifizieren.²⁴⁰

Die Wissenschaft, durch die der Mensch befähigt wird, die Natur zu erklären, befähigt ihn also zugleich dazu, die »Wunder« zu erklären. Die Erfahrung zeigt, dass die Menschen um so mehr geneigt sind, Vorgänge für wunderbar zu halten, je weniger sie über naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügen.²⁴¹ In diesem Sinn ist es wahr, dass sich die Wunder nur an die »Erwählten« richten: die »Erwählten« sind eben jene geistig Armen, die jeder wissenschaftlichen Kultur bar sind. Daher ist zu erwarten, dass mit fortschreitender Ausbildung der Naturwissenschaft der Wunderglaube immer mehr an Bedeutung verliert, um schliesslich völlig zu verschwinden. Denn die Naturwissenschaft ist noch ganz in den Anfängen,²⁴² und allmählich wird selbst die unwissende Menge

gelegentlich der Analyse eines bestimmten natürlichen Phänomens sagen, seine causa sei »non modo possibilis, sed etiam certa et manifesta« (Co XXIX 2); man muss hier verstehen: certa, *quia* sensibus manifesta.

²³⁹ Hobbes' ausdrückliche Begründung dieser These (s. o. S. 340 Anm. 222) lässt seine eigentliche Meinung nicht unmittelbar erkennen. Vgl. dazu den folgenden Absatz.

²⁴⁰ vgl. hierzu die klare Darlegung von F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhagen/London 1928, bes. 342 und 370.

²⁴¹ Furthermore, seeing Admiration and Wonder, is consequent to the knowledge and experience, wherewith men are endued, some more, some lesse; it followeth, that the same thing, may be a Miracle to one, and not to another. And thence it is, that ignorant and superstitious men make great Wonders of those works, which other men, knowing to proceed from Nature (which is not the immediate, but the ordinary work of God,) admire not at all ... L c. 37 (236).

²⁴² Physica ... res novitia est ... Co, d.

erzogen und damit misstrauisch gegen die Wunderberichte, die aus grauer Vorzeit, d.h. aus einem Zeitalter stammen, in dem es keine Wissenschaft gab.²⁴³ Die moderne Wissenschaft, welche die Möglichkeit von Wundern so wenig ausschliesst, dass vielmehr das Zugeständnis dieser Möglichkeit ihre eigentliche Grundlage ist, sichert sich nachträglich gegen diese Möglichkeit, indem sie auf Grund des ihr zugehörigen Fortgeschrittenheits-Bewusstseins, also auf Grund historischer Reflexion, die Relativität des Wunderglaubens auf das vor-wissenschaftliche Stadium der Menschheit behauptet.

d) Hobbes und Descartes*

Die Verwandtschaft der vorhin skizzierten Grundlegung der Wissenschaft mit der *Cartesischen* springt in die Augen. Die bisherigen Forschungen erlauben kein endgültiges Urteil darüber, ob Hobbes unabhängig von Descartes oder von ihm beeinflusst jene Grundlegung vollzogen hat. Wie immer es sich hiermit verhalte – wir können eine summarische Vergleichung der fundamentalen Überlegungen der beiden Philosophen nicht vermeiden, wenn wir die eigentliche Basis von Hobbes' Religionskritik zu Gesicht bekommen wollen.

Denn diese Basis ist mitnichten die neue Wissenschaft als solche. Gewiss verhält es sich so, dass erst diese Wissenschaft die radikale Kritik an der Erkennbarkeit des Wunders, d.h. die Behauptung, dass die Erkenntnis des Wunders nicht nur sehr schwierig, nicht nur praktisch unmöglich, sondern sogar prinzipiell unmöglich ist, prinzipiell sichert. Aber: zu der neuen Wissenschaft kommt es bei Hobbes erst im Vollzug einer Antwort auf die Wunderbehauptung der Offenbarungsreligion, also in der Bekämpfung dieser Behauptung, also auf Grund einer

²⁴³ Paulatim eruditur vulgus, et verborum, quibus utitur, tandem aliquando vim intelligit . . . Cavendum ergo imprimis est doctoribus religionis ne regulis colendi Deum quicquam immisceant ex doctrina physicorum. Nam evitari vix potest, cum rerum naturalium nullam habeant scientiam, quin aliquando incident in propositiones absurdas; quae postea, etiam ab indoctis detectae, faciant ut omnia quae docebunt contemnantur . . . *H* XIV 13. – . . . too rash beleeft of reports; which the most sincere men, without great knowledge of naturall causes, (such as the Fathers were) are commonly the most subject to . . . *L* c. 46 (375).

* [Ms.:] d) (Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik.) (Hobbes und Descartes).

primären Skepsis gegen die Wunder. Diese primäre Skepsis zeigt sich in der These, dass die Erkenntnis der Wunder sehr schwierig, praktisch unmöglich ist; denn diese These ist »früher« als die neue Wissenschaft, unabhängig von dieser, wie schon durch die Tatsache bewiesen wird, dass die Argumentation, auf der diese These beruht, grundsätzlich ebenso wie von Hobbes bereits von mittelalterlichen Religionskritikern, also unter der Herrschaft eines wesentlich vor-modernen Wissenschaftsbegriffs, vorgetragen worden ist.²⁴⁴ Es gibt also eine feststellbare Basis der Hobbes'schen Religionskritik, die »früher« als die moderne Wissenschaft ist. Nun genügt es zur Erkenntnis dieser Basis freilich nicht, dass man die Argumente zusammenstellt, die unverändert im Mittelalter wie im 17. Jahrhundert gegen die Wunder geltend gemacht worden sind; denn die Basis der Religionskritik, die wir meinen, ist die *Voraussetzung* eben jener Argumente, der Horizont, in dem sie allererst möglich werden. Um diese Voraussetzung zu erkennen, vergleichen wir die fundamentalen Überlegungen des Hobbes mit denjenigen Descartes'. Denn wenn anders Descartes' konservativere Stellung zur Offenbarungsreligion nicht völlig zufällig, nicht allein in privaten Rücksichten und Umständen begründet ist, so muss die Differenz der beiden Philosophen hinsichtlich der Offenbarungsreligion in ihrer Differenz hinsichtlich der philosophischen Prinzipien begründet sein. Die Vergleichung ihrer wenigstens auf den ersten Blick erstaunlich verwandten Prinzipien wird nun aber nicht bloss die wesentlich vor-moderne, Hobbes mit dem Mittelalter (und der Antike) gemeinsame Basis der Religionskritik hervortreten lassen – sie wird zugleich zur Erkenntnis der zwar der Grundlegung der modernen Wissenschaft vorausliegenden, aber darum nicht weniger spezifisch modernen Voraussetzung führen, durch die sich die Hobbes'sche Religionskritik von der mittelalterlichen (und antiken) charakteristisch unterscheidet.

Die fundamentale Überlegung, die Descartes vor allem in den *Meditationes* entwickelt hat, lässt sich, soweit sie für unseren Zusammenhang unmittelbar in Betracht kommt, folgendermassen summarisch wiedergeben: 1) die Täuschungen der Sinne rechtfertigen den Zweifel an allem, was ich durch die Sinne weiss; 2) das Fehlen eines Kriteriums für die bestimmte Unterscheidung zwischen Wachen und Traum rechtfertigt den Zweifel an allem Wissen, das gegen den Unterschied von Wachen und Traum nicht völlig indifferent ist, also, wie die Dinge liegen, den

²⁴⁴ [Paul] Kraus, I. R. [Ibn ar-Rāwandī]

Zweifel an allem nicht-mathematischen Wissen, insbesondere an der Überzeugung, dass die körperlichen Dinge existieren; 3) die Möglichkeit, dass mich ein allmächtiger und boshafter Dämon, der mich mit allen Mitteln betrügen will, geschaffen hat, rechtfertigt den Zweifel an *allem* Wissen (also auch an dem mathematischen Wissen, aber nicht minder auch an dem bereits zuvor in Frage gestellten Wissen); 4) aber auch und gerade unter Voraussetzung dieses radikalen Zweifelsgrundes ist absolut gewiss, dass ich, der ich zweifle, bin und zwar als zweifelndes, allgemein: denkendes, meiner selbst als denkend bewusstes Wesen bin; in dieser absolut gewissen Erkenntnis meines Seins, welche die erste absolut gewisse Erkenntnis überhaupt ist, ist keinerlei Wissen oder Meinung über die Körperwelt enthalten: sie steht indifferent sowohl zur idealistischen Leugnung der Existenz der Körperwelt als auch zu der materialistischen Behauptung, dass mein Sein körperlich ist; 5) aus dem Kreis des absoluten Wissens davon, dass ich meiner selbst bewusst vorstellend bin, kann ich berechtigterweise nur auf Grund der Widerlegung der sich auf diesen Kreis beschränkenden Möglichkeit, dass ich von einem Deus deceptor abhängig bin, heraustreten; diese Widerlegung ist möglich, weil ich unter meinen Ideen, also innerhalb meines Bewusstseins, die Idee von Gott als einem absolut vollkommenen Wesen finde und weil diese Vorstellung das so Vorgestellte beweist; weil also Gott als das absolut vollkommene Wesen existiert und weil dieses Wesen als solches notwendig absolut wahrhaftig ist, so bin ich nicht in der Hand eines absolut bösen Wesens, das mich betrügen will, sondern in der Hand eines absolut guten Wesens; 6) mein Irren ist also nicht notwendig, sondern ich kann, wenn ich nur von den mir anerschaffenen Kräften den rechten Gebrauch mache, den Irrtum vermeiden; daher ist alles, was ich wirklich klar und deutlich einsehe, notwendig wahr; also ist insbesondere alles mathematische Wissen absolut gewiss; 7) also ist ferner, da in meiner klaren und deutlichen Erkenntnis meines Geistes sich nicht die mindeste Verweisung auf Körperliches findet, absolut gewiss, dass ich meinem Wesen nach von meinem Körper verschieden bin und ohne ihn existieren kann; 8) und weil Gott wahrhaftig ist, ist endlich absolut gewiss, dass meine natürliche Neigung, an die Existenz der körperlichen Dinge zu glauben, nicht von Grund auf verkehrt ist, d. h. es ist absolut gewiss, dass die körperlichen Dinge existieren.

Hobbes' Stellung zu Descartes' Grundlegung der Wissenschaft lässt sich bis zu einem gewissen Grade aus seinen *Objectiones* gegen die Meditationen erkennen. Was die Erörterung der ersten Meditation (in

unserer Aufzählung die Thesen 1–3) angeht, so erkennt Hobbes so entschieden wie nur möglich ihre Wahrheit an: Veritatem – hujus Meditationis agnoscimus.²⁴⁵ Hobbes hält also die Notwendigkeit, die Philosophie mit dem allgemeinen Zweifel im Sinne Descartes' zu beginnen, für erwiesen. Eben damit erkennt er den Rückgang auf das Bewusstsein, auf die Welt des Bewusstseins als die Grundlegung der Philosophie an. Das angeführte Urteil über die erste Meditation wird entscheidend bestätigt durch die Tatsache, dass Hobbes in den *Elements* und in *De Corpore* die eigentliche Untersuchung ausdrücklich mit der Fiktion einer Vernichtung der Welt, mit dem Rückzug auf die »Ideen« beginnt.²⁴⁶ Stimmt er also mit Descartes völlig überein? Haben ihn dessen Argumente völlig überzeugt? Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass das keineswegs der Fall ist. Hobbes erwähnt überhaupt nur die beiden ersten Argumente. Und bereits aus den *Objectiones* geht hervor, dass er diese Argumente nicht für unwiderleglich hält.²⁴⁷ Dass dem so ist, wird vollends deutlich, wenn man seine anderen Schriften heranzieht.²⁴⁸ Wenn Hobbes also die beiden ersten Argumente nicht für triftig hält, und wenn er trotzdem, wie sein Vorgehen in den *Elements* und in *De Corpore* zeigt, das Ergebnis der ersten Meditation, den Rückzug auf das Bewusstsein, für notwendig hält, dann muss auch er, der den Rückzug auf das Bewusstsein ohne Begründung vollzieht, der

²⁴⁵ O V 251.

²⁴⁶ Die Verwandtschaft der Hobbes'schen Grundlegung der Wissenschaft mit der Cartesischen ist vor allem von Tönnies klar erkannt worden (s. *Hobbes*³ XIV und 119). Wenn Tönnies aber sagt: »Hobbes geht, ebenso wie Descartes, von der Tatsache aus, dass für jeden Denkenden nur seine Empfindungen, d. h. nur subjektive oder psychologische Phänomene gegeben sind.« (l. c. 119), so erkennt er, dass jene »Tatsache« erst als Resultat des allgemeinen Zweifels die ihr eigentümliche Evidenz gewinnt: die Einsicht, von der Hobbes und Descartes *ausgehen*, ist *nicht* die Evidenz des Bewusstseins.

²⁴⁷ ... si sensus nostros sine alia ratiocinatione sequamur, merito dubitamus an aliquid existat necne. (O V 251). Also: eine »alia ratiocinatio« sichert gegen die Konsequenzen aus der Trüglichkeit der Sinne usw. – Dass die Argumente für den allgemeinen Zweifel nicht »wahr«, sondern nur »wahrscheinlich« sind, hebt überdies Descartes selbst in seiner *Responsio* gegen Hobbes hervor. (l. c.).

²⁴⁸ Zum 1. Argument vgl. *E I*, II 10: ... the great deception of sense, which also is by sense to be corrected. – Zum 2. Argument vgl. *L c.* 2 (6): ... it is a hard matter, and by many thought impossible to distinguish between Sense and Dreaming. For my part, when I consider ..., I am well satisfied, that being awake, I know I dreame not; though when I dreame, I think my selfe awake.

niemals irgendein Bedenken gegen das dritte, entscheidende Argument Descartes', das Deus-deceptor-Argument²⁴⁹ erhoben hat, eben dieses dritte Argument für entscheidend gehalten haben. Da auch für Descartes der eigentliche Zweifelsgrund die Möglichkeit des Deus deceptor ist, so behaupten wir zunächst einmal: Hobbes stimmt mit Descartes völlig darüber überein, dass die Möglichkeit des Deus deceptor, und nur sie, den Rückzug auf das Bewusstsein notwendig macht.

Von dieser fundamentalen Übereinstimmung hebt sich der Gegensatz der beiden Philosophen um so schärfer ab. Dieser Gegensatz hat zum Grund Hobbes' Leugnung der von Descartes in Anspruch genommenen Möglichkeit einer rationalen Theologie.²⁵⁰ Hobbes leugnet *erstens*, dass der Mensch eine Idee von Gott habe;²⁵¹ er gibt zwar zu, dass ich von meinen Ideen auf eine Ursache meiner Ideen und dann auf immer weitere Ursachen schliessen kann, bis ich endlich zur Annahme einer ewigen Ursache komme, die Gott genannt wird; aber er leugnet *zweitens*, dass aus der Existenz Gottes die Erschaffenheit der Welt folge, ja die Beweisbarkeit der Erschaffenheit der Welt überhaupt, ist aber die Erschaffenheit der Welt nicht absolut gewiss, so hängt die ganze Deduktion

²⁴⁹ Vgl. hierzu G. Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, Logos XXII, 243 ff.: »Das dritte Argument ist Descartes eigentümlich; es ist das entscheidende ... Erst das dritte Argument genügt für den Zweck der Begründung eines wirklich *universalen* Zweifels ...«

²⁵⁰ Die Differenz bezüglich des Wesens der Seele – Descartes' Spiritualismus und Hobbes' Materialismus – ist demgegenüber sekundär. Denn auch Descartes gibt zu, dass die Unkörperlichkeit des Bewusstseins als solches nicht die Möglichkeit ausschliesst, dass das Bewusstsein nur ein Akzidens des Körpers ist; die Unabhängigkeit der *res cogitans* von der *res extensa* folgt erst aus dem Prinzip, dass alles, was klar und deutlich als voneinander unabhängig *vorge stellt* wird, auch voneinander unabhängig *ist*; und dieses Prinzip fusst auf der Einsicht der rationalen Theologie, dass Gott absolut wahrhaftig ist. Auf Hobbes' Einwand: »Potest ... esse ut *res cogitans* sit *subjectum mentis*, *rationis*, *vel intellectus*, ideoque *corporeum aliquid*: *cujus contrarium sumitur*, *non probatur*.« (O V 253) erwidert Descartes in diesem Sinn: »Imo, *contrarium non assumpsi ...*, *sed plane indeterminatum reliqui usque ad sextam Meditationem*, *in qua probatur*.« (l. c. 255).

²⁵¹ ... *nullam Dei habemus imaginem sive ideam*: ideoque *prohibemur Deum sub imagine adorare*, *ne illum*, *qui inconceptibilis est*, *videamur nobis concipere*. O V 259 f. – *Quoniam ergo non est demonstratum nos ideam Dei habere*, *et Christiana religio nos obligat credere Deum esse incomprehensibilem* [inconceptibilem], *hoc est*, *ut opinor*, *cujus idea non habetur*: *sequitur existentiam Dei non esse demonstratam*, *multo minus creationem*. l. c. 268.

Descartes' in der Luft;²⁵² und er leugnet *drittens*, dass – auch wenn die Erschaffenheit der Welt zu beweisen wäre – die absolute Wahrhaftigkeit Gottes, so wie Descartes sie versteht und verstehen muss, zu beweisen sei.²⁵³ Die letzte Voraussetzung dieser gesamten Kritik ist die These, dass Gott schlechthin *unbegreiflich* ist. Das heisst aber: Hobbes wendet sich gegen Descartes in derselben Tendenz, in der sich Descartes selbst gegen die theologische Tradition wendet;²⁵⁴ er geht über Descartes in Descartes' Sinne hinaus.

Wenn Hobbes Descartes' Widerlegung des Deus-deceptor-Arguments verwirft und wenn er, wie wir allen Grund haben anzunehmen, dieses Argument als wenigstens von vornherein berechtigt anerkannt hat,²⁵⁵ dann gibt es für ihn also keine Möglichkeit, die Existenz der körperlichen Dinge zu behaupten; dann muss er es dabei bewenden lassen, dass wir mit Gewissheit nur die Gegenstände unserer Vorstellungen, nicht die Dinge selbst erkennen; dann muss er radikaler »Phänomenalist« sein. Gegen dieses Ergebnis spricht auf den ersten Blick die Tatsache, dass Hobbes immer wieder einschärft: Substanz und Körper sind identisch; nur (bewegte) Körper sind wirklich; der Geist ist nichts anderes als eine Bewegung im Gehirn.²⁵⁶ Aber eben bezüglich dieses »Materialismus« erhebt sich die Frage, ob er »metaphysisch« oder ob er nicht vielmehr »methodisch« gemeint ist. Gewiss – Hobbes identifiziert »Substanz« und »Körper«; aber ist »Körper« nicht eine Setzung des Bewusstseins, des Denkens? Hobbes lehrt nicht bloss die Phänomenalität der sinnlichen Qualitäten, sondern auch die Phänomenalität von

²⁵² S. die vorige Anm., sowie l. c. 259 f. und 266, vgl. Co XXVI 1 und H I 1.

²⁵³ Communis est opinio, non peccare medicos qui aegrotos decipiunt ipsorum salutis causa: neque patres qui filios suos fallunt boni ipsorum gratia: neque crimen deceptionis consistere in falsitate dictorum, sed in injuria decipientium. Viderit ergo D. C. an vera sit propositio universaliter sumpta, *Deus nullo casu potest nos fallere*: nam si non sit vera ita universaliter, non sequitur conclusio illa, ergo *res corporeae existunt*. O V 273.

²⁵⁴ vgl. E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, Paris 1913, bes. 92 und 102 ff.

²⁵⁵ But what shall we answer to the words in Ecclesiasticus: ›Say not thou, it is through the Lord I fell away; say not thou, he hath caused me to err.‹ If it had not been, ›say not thou‹, but ›think not thou‹, I should have answered that Ecclesiasticus is Apocrypha, and merely human authority. But it is very true that such words as these are not to be said . . . Yet true it is, that he did so make him. W V 14 f. Vgl. auch W V 6 f. die Berufung auf u. a. Hiob 12, 17.

²⁵⁶ vgl. z. B. L c. 34 (210) und O V 258.

Raum und Zeit.²⁵⁷ Nun unterscheidet er freilich vom »imaginären« Raum den »realen« Raum, der mit der Ausdehnung oder Grösse des Körpers identisch sei; und unter »Körper« versteht er ausdrücklich »quicquid non dependens a cogitatione nostra«, das durch Ausdehnung charakterisiert ist und das, auf das wahrnehmende Subjekt wirkend, von diesem als einen Ort im phänomenalen Raum einnehmend vorgestellt wird.²⁵⁸ Danach scheinen an sich nur und allerdings die allein durch Ausdehnung charakterisierten Körper zu existieren. Indessen ist jedes Akzidens und also auch die Ausdehnung, nur eine Weise, den Körper aufzufassen.²⁵⁹ Es bleibt also »von einer Wirklichkeit ausserhalb unserer Vorstellungen nichts als der leere Begriff eines Körpers oder einer Substanz, denn nur dieser (kann) den Glauben ausdrücken, dass doch überhaupt so etwas wie Dinge an und für sich vorhanden seien, d.h. etwas, das von unseren Gedanken ... nicht abhängt.«²⁶⁰ Aber selbst dieses Zugeständnis scheint nicht notwendig zu sein. Denn wenn nach Hobbes sogar schon der bloss durch Ausdehnung charakterisierte Körper nichts Wirkliches, ein »merum nomen« ist,²⁶¹ so doch erst recht der Körper abgesehen von der Ausdehnung. Dieses Ergebnis wird vollends dadurch bekräftigt, dass Hobbes den Begriff von »Körper« als »Ding an sich« ausdrücklich im Zusammenhang der Betrachtung der *Erscheinungen* als »species rerum externarum, id est, tanquam non existentes, sed existere sive extra stare apparentes« expliziert.²⁶²

Man kann also nicht in Abrede stellen, dass Hobbes mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln versucht hat, die Grundlegung der Naturwissenschaft unter Offenlassung der Frage, ob Dinge an sich existieren, durchzuführen.²⁶³ Aber: freilich nur die Grundlegung der Naturwissenschaft, nicht die eigentliche Naturwissenschaft selbst. Denn diese hat es

²⁵⁷ Co VII 2–3.

²⁵⁸ Co VIII 1 und 4.

²⁵⁹ Co VIII 2 und 4.

²⁶⁰ Tönnies, *Hobbes*³ 297.

²⁶¹ Co VIII 24 und 23.

²⁶² Co VII 1. Vgl. auch die Kenn[zeichnung] der empirischen Naturwissenschaft in Co XXIV in fine und XXV 1.

²⁶³ In unserem Zusammenhang kann dahingestellt bleiben, ob Hobbes' Grundlegung der Naturwissenschaft von uns nicht wesentlich »phänomenalistischer« dargestellt worden ist als sie in Wirklichkeit ist. Denn dass Hobbes' Philosophie im ganzen *nicht* phänomenalistisch ist, wird sich ohnedies aus dem Weiteren ergeben. Immerhin sei daran erinnert, dass die oben angedeutete Auslegung

im Unterschied von, ja im Gegensatz zu den grundlegenden Disziplinen mit den »corpora mundana sive quae re ipsa existunt«, mit den »ipsae res« zu tun.²⁶⁴ Die grundlegenden Wissenschaften befassen sich mit der erscheinenden Welt als Erscheinung »in uns«; da sie auf der Fiktion einer Vernichtung der Welt beruhen, setzen sie die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht als solche, sondern nur als Gegenstände des Gedächtnisses und der Phantasie, als bloss »accidentia animi interna« voraus.²⁶⁵ Die eigentliche Naturwissenschaft nun macht diese Fiktion rückgängig; sie setzt die sinnliche Wahrnehmung und den kraft ihrer sich vollziehenden Verkehr mit der gegenwärtigen, wirklichen Welt wieder in ihr Recht; sie befasst sich mit den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung als solchen, mit den Phänomenen als dem, was die Natur selbst uns zeigt.²⁶⁶ Während es die grundlegenden Disziplinen nur mit dem *letzten Resultat* der sinnlichen Wahrnehmung – den Erinnerungs- und Phantasievorstellungen von Dingen ausser uns – zu tun haben (welches Resultat die Auszeichnung hat, »in unserer Gewalt«, von uns abhängig zu sein), geht die eigentliche Naturwissenschaft auf die *Ursachen* der sinnlichen Wahrnehmung, die von uns schlechterdings unabhängig sind, zurück. Weil die eigentliche Naturwissenschaft also die von uns abhängige Welt der Erscheinungen transzendiert, ist sie notwendig hypothetisch; denn die »Dinge an sich«, d.h. die Ursachen unserer Vorstellungen von ihnen, sind nicht in unserer Gewalt, also keiner absolut gewissen Erkenntnis zugänglich; wir können sie nur aposteriori erschliessen, und selbst dies können wir nur gemäss den von uns selbst geschaffenen Prinzipien der Mechanik.²⁶⁷ Unser Wissen von den »Din-

sowohl der Hobbes'schen Lehre vom Akzidens als auch seiner Bemerkung über die *materia prima* (dass sie ein *merum nomen* sei) keineswegs gesichert ist. Vgl. hierzu John Laird, *Hobbes*, London, 1934, bes. 94 ff.

²⁶⁴ Co XXIV in fine und XXV 1.

²⁶⁵ Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublationem eorum, oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, ideas, id est *memoriam imaginationemque* magnitudinum motuum, sonorum, colorum etc. atque etiam eorum ordinis et partium; quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sint, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa, et a virtute animi minime dependentia, apparitura esse. His itaque nomina imponeret, haec subtraheret et componeret. Cum enim caeteris rebus destructis manere tamen hominem illum, nimirum *cogitare, imaginari, et meminisse* supposuerimus, aliud quod cogitet praeterquam quae *praeterita* sunt, nihil est; ... Co VII 1.

²⁶⁶ Co XXV 1.

²⁶⁷ s. S. 346 Anm. 238.

gen an sich« beschränkt sich demnach auf die durchaus hypothetischen Eintragungen in das a priori entworfene, also rein »phänomenalistische« mechanistische System. Wie skeptisch Hobbes also über die *Erkenntnis* der »Dinge an sich« gedacht hat – die *Existenz* von »Dingen an sich« ist für ihn eben deshalb unbezweifelt gewiss, undiskutierbar, selbstverständlich.²⁶⁸

Man muss weitergehen und sagen, dass für ihn nicht bloss die Existenz, sondern auch die *Körperlichkeit* der »Dinge an sich« selbstverständlich war.²⁶⁹ Sein und Körperlich-Sein, »Substanz« und »Körper«, sind nach seiner Behauptung identisch. Um zu erkennen, was dieses *Vorurteil ursprünglich* bedeutet, tut man gut, sich an Hobbes' eigene Erklärung des *vor-wissenschaftlichen*, »vulgären« Begriffs von »Körper« zu halten. Der vor-wissenschaftlichen Ansicht zufolge ist nicht – wie nach der wissenschaftlichen Ansicht – alles, was ist, sondern nur, was sichtbar und tastbar ist, körperlich. Und zwar hat von den beiden Sinnen, die Körperlichkeit erschliessen, der Tastsinn den Vorzug. Denn

²⁶⁸ Hobbes' Skepsis und Gewissheit zeigen sich beide gleichermassen deutlich in folgendem Dialog: »A. . . certainly when the sun seems to my eye no bigger than a dish, there is *behind it somewhere somewhat else, I suppose a real sun*, which creates those fancies, by working, *one way or other*, upon my eyes, and other organs of my senses, to cause that diversity of fancy. – B. You say right; and that is it I mean by the word body, which briefly I define to be any thing that hath a being in itself, without the help of sense . . . Your desire, you say, is to know the causes of the effects or phenomena of nature; and you confess they are fancies, and, consequently, that they are in yourself; so that the causes you seek for only are without you, and now you would know how those external bodies work upon you to produce those phenomena.« W VII 80 ff. – Wie selbstverständlich die Existenz von »Dingen an sich« für Hobbes ist, zeigt auch und gerade sein Ansatz: er beginnt nicht mit dem Zweifel an der Existenz der Welt, sondern mit der *Fiktion* ihres Nichtseins.

²⁶⁹ vgl. S. 356 Anm. 268 und S. 353 Anm. 256. – Zu demselben Ergebnis kommt Brandt (l. c. 356 ff.), der behauptet, dass der »Materialismus« des Hobbes nicht »methodisch«, sondern »metaphysisch« gemeint sei. Brandt unterschätzt allerdings erheblich die Gegeninstanzen gegen diese Behauptung, wenn er meint, die »phänomenalistische« Interpretation der Hobbes'schen Philosophie stütze sich ausschliesslich auf einen dunklen Satz in Co XXV 1: diese Interpretation stützt sich auf den ganzen 2. und 3. Teil von Co. Brandt erkennt, dass der »Materialismus« zwar nicht für Hobbes' Bewusstsein, wohl aber von den Voraussetzungen von Co aus grundsätzlich problematisch ist oder jedenfalls wird. – Den Vorurteils-Charakter des H.schen Materialismus hat klar erkannt Basil Willey, *The seventeenth century background*, London 1934, n. 98 f.

wenn wir ein Sichtbares als körperlich ansprechen, so geschieht es mit Rücksicht auf seine Undurchsichtigkeit, mit Rücksicht darauf, dass es uns an einem weiteren Ausblick *hindert*. Hinderung aber wird in ausgezeichneter Weise durch den Tastsinn erfahren, wenn ein Ding unserer Kraft *widersteht*.²⁷⁰ Der vor-wissenschaftlichen Ansicht zufolge heisst also Körperlichkeit soviel wie *Widerständigkeit* und *Palpabilität*. Der vor-wissenschaftliche Begriff von »Körper« wird durch die Wissenschaft so wenig in Frage gestellt, dass die eigentliche Leistung der Wissenschaft genau darin besteht, gemäss dem vor-wissenschaftlichen Begriff von Körper *alles* Seiende zu verstehen. Die wissenschaftliche Ansicht unterscheidet sich von der vor-wissenschaftlichen dadurch und nur dadurch, dass für jene nur Körper existieren, für diese aber ausser den Körpern auch unkörperliche Wesen, »Geister«.²⁷¹ Dabei werden als »Geister« solche Dinge gemeint, die nicht auf uns wirken,²⁷² d.h. aber Dinge, die nicht tastbar sind,²⁷³ die sich nicht durch Widerstand als wirklich ausweisen. Die Wissenschaft beruht auf der Einsicht, dass auch diese »Geister«, soweit sie überhaupt sind, bzw. ein Fundament im Seienden haben, körperlich sind, d.h. dass auch die vermeintlich nicht auf uns wirkenden, nicht widerständigen Dinge in Wahrheit auf uns wirkend, widerständig sind. Die Wissenschaft beruht auf der Beobachtung solcher Wirkungen, die von der vulgären Ansicht nicht beobachtet werden, und die so wenig »geistig« sind, dass sie in Wahrheit *starke* Wirkungen sind: Wirkungen von derselben Art wie die, die wir erfahren,

²⁷⁰ But in the sense of common people, not all the Universe is called Body, but only such parts thereof as they can discern by the sense of Feeling, to resist their force, or by the sense of their Eyes, to hinder them from a farther prospect. *L c.* 34 (211). – ... though that name (sc. bodies) in common Speech be given to such Bodies only, as are visible, or palpable; that is, that have some degree of Opacity ... *L c.* 46 (368). – Dass die vulgäre Auffassung die ursprünglichere ist, ergibt sich aus folgender Äusserung: Ego per corpus intelligo *nunc* id de quo vere dici potest, quod existit realiter in seipso, habetque etiam aliquam magnitudinem ... *Memini* tamen quod corpus putarem *aliquando* id solum esse, quod tactui meo vel visui obstaret. *O III* 537.

²⁷¹ For the Universe, being the Aggregate of all Bodies, there is no reall part thereof that is not also Body; nor any thing properly a Body, that is not also part of (that Aggregate of all Bodies) the Universe. *L c.* 34 (210). Vgl. weiter die vorige Anm. und S. 333 Anm. 202.

²⁷² By the name of spirit we understand a body natural, but of such subtilty that it worketh not on the senses. *E I*, XI 4.

²⁷³ S. S. 333 Anm. 202.

wenn ein Ding uns widersteht, auf uns drückt.²⁷⁴ Daher wird alles ursprüngliche Wissen von Dingen, d.h. alle Wahrnehmung, und insbesondere das Sehen, analog der Erfahrung von Widerstand und Druck, also analog den Erfahrungen des Tastsinns, expliziert.²⁷⁵ Die wissenschaftliche Ansicht beruht also nur auf der Erweiterung, genauer: auf der Universalisierung der vulgären Ansicht: der wissenschaftliche »Materialismus« versteht *alles* Seiende in Orientierung an dem Phänomen der Widerständigkeit, die wir durch den Tastsinn erfahren. Das Vorurteil, dass Sein Körperlich-Sein ist,²⁷⁶ besagt demnach ursprünglich: Sein ist Widerständigkeit und Palpabilität.²⁷⁷ Für Hobbes ist also von vornherein und immer selbstverständlich *die Existenz einer widerständigen Welt*.

²⁷⁴ And as pressing, rubbing, or striking the Eye, makes us fancy a light; and pressing the Eare, produceth a dinne; so do the bodies also we see, or hear, produce the same by their strong, though unobserved actions. *L c. 1* (3f.). – And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there, where the thing moved is invisible . . .; yet that doth not hinder, but that such Motions are. *L c. 6* (23).

²⁷⁵ The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which *presseth* the organ proper to each Sense, either immediatly, as in the Tast and Touch; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling . . . *L c. 1* (3).

²⁷⁶ Dieses Vorurteil liegt auch der politischen Wissenschaft zugrunde. Denn diese Wissenschaft setzt voraus, dass nur die sinnlichen Güter wirkliche Güter sind: die »geistigen« Güter sind bloss für die Eitelkeit Güter (*Ci I 2*). Das ursprüngliche Gut, bzw. die Möglichkeitsbedingung aller sinnlichen Güter ist die Erhaltung unseres *Körpers*; das Recht auf die Erhaltung unseres Körpers ist der Ursprung aller Rechte und Pflichten. (*Ci I 7*).

²⁷⁷ Wenn Sein ursprünglich Widerständigkeit ist, so muss Sein radikal von dem ursprünglichsten Widerstand her verstanden werden. Der ursprünglichste Widerstand aber ist der mein Leben bedrohende Widerstand seitens der anderen Menschen. Daher ist die Furcht vor gewaltsamem Tod nicht allein das Prinzip von Recht und Staat, sondern zugleich das Prinzip *alles* vernünftigen Verhaltens, aller Aufklärung, alles Erwachens zum Verstehen von Seiendem. Denn die Erziehung des Menschen zum Bürger vollzieht sich durch »adversity or age« (s. Tönnies, *Hobbes-Analekten I*, Archiv für Geschichte der Philosophie XVII 294ff.), *nocumentis vel praeceptis* (*Ci I 2*), *disciplina atque damnorum experientia* (*Ci, p.*); und nicht nur die moralische Aufklärung vollzieht sich so, sondern *alle* Aufklärung: men have no other means to acknowledge their owne Darknesse, but onely by reasoning from the un-foreseen mischances, that befall them in their ways (*L c. 44*, 331). Das grösste *nocumentum*, *damnum*, *infortunium* aber, das es gibt, ist der gewaltsame Tod, bzw. die Gefahr des gewaltsamen Todes.

Von dem Vorurteil aus, dass »Substanz« und »Körper« identisch, dass Sein ursprünglich Widerständigkeit und Palpabilität ist, wird verständlich, warum für Hobbes im Gegensatz zu Descartes die Existenz von »Dingen an sich« selbstverständlich ist: es gibt »selbstverständlich« eine von uns unabhängige Welt, weil wir diese Welt in dem Widerstand, den sie uns leistet, als unabhängig von unseren Gedanken erfahren verspüren, erfahren.²⁷⁸ Und es wird weiter verständlich, warum Hobbes trotz seiner »rationalistischen« Tendenz im Gegensatz zu Descartes die »empiristische« Überzeugung, dass alles Wissen aus der Wahrnehmung stammt,²⁷⁹ niemals verleugnet hat. Denn bedeutet Sein ursprünglich Widerständigkeit und Palpabilität, so beruht alle Gewissheit von Sein nicht auf Einsehen und Sehen, sondern auf Verspüren und Fühlen; diese »gefühlte Notwendigkeit« aber ist es, auf die sich der »Empirismus« im Gegensatz zum »Rationalismus« beruft.²⁸⁰ Und endlich wird verständlich, warum Hobbes im Unterschied von Descartes den Körper nicht allein durch Ausgedehntheit, sondern zuvor durch Unabhängigkeit von unseren Gedanken²⁸¹ und *daher* sehr häufig auch und gerade durch Bewegung, durch Wirken kennzeichnet.

Das für Hobbes massgebende Vorurteil ist einer weiteren Präzisierung fähig. Vergleicht man Hobbes' grundlegende Erörterung mit derjenigen Descartes', so bemerkt man, dass Hobbes den Rückzug auf das

²⁷⁸ Daher braucht Hobbes keinen *Beweis* für die »Realität der Aussenwelt« zu führen. Das (bezeichnenderweise unbenutzt gebliebene) Material für einen solchen Beweis findet sich in *Co* XXV 1 in fine (die Veränderungen unserer Vorstellungen bezeugen die Existenz von äusseren Ursachen dieser Veränderungen).

²⁷⁹ ... adeo ut si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est ... *Co* XXV 1. – Vgl. auch *O* V 257 f.

²⁸⁰ »Wenn nun diese (sc. die Mathematik) mit der Vernunft, die bloß empirische Grundsätze zulässt, in Widerstreit gerät, ... so ist die größte mögliche Evidenz der Demonstration mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprinzipien in offenbarem Widerspruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheselden, fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (Denn der Empirismus gründet sich auf einer *gefühlten*, der Rationalismus aber auf einer *eingesehenen* Notwendigkeit.)« Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede (gegen Ende). – Vgl. hierzu und zu unseren Ausführungen im Text G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 1931, § 24 (»Die Seinsidee des englischen ›Empirismus‹ bei Kant«).

²⁸¹ S. S. 353 f. und 357 Anm. 270.

Bewusstsein viel zögernder vollzieht als Descartes.²⁸² Für Descartes ergibt sich, dass *alle* cogitationes – also in gleicher Weise Denken, Wollen, Vorstellen und Wahrnehmen – von sich aus die Existenz einer (körperlichen) Welt nicht voraussetzen; der Rückzug auf das Bewusstsein ist daher ein Rückzug auf das Bewusstsein in seiner Totalität. Hobbes hingegen sieht von der Existenz der körperlichen Welt lediglich im Zusammenhang der Betrachtung des *Erkenntnis*vermögens ab. Dass das Willens- oder Bewegungsvermögen nur unter Voraussetzung der Existenz der körperlichen Welt möglich ist, erklärt er eben damit für selbstverständlich. Und nicht nur dies – er erkennt eine relative Unabhängigkeit des Bewusstseins von der körperlichen Welt nur hinsichtlich der Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen, bzw. hinsichtlich der in diesen Vorstellungen begründeten Begriffe des Verstandes, d. h. aber nur hinsichtlich der *abgeleiteten* Vorstellungen an, und nicht hinsichtlich der ursprünglichen, d. h. der Wahrnehmungsvorstellungen, die jenen abgeleiteten Vorstellungen zu Grunde liegen. Dass der Mensch ein Teil der Welt, in seiner Existenz ganz und gar an sie gebunden ist, wird nicht bezweifelt; Hobbes stellt nicht wie Descartes den Begriff des Menschen als eines animal rationale auch nur vorläufig in Frage: selbst bei dem fingierten Untergang der Welt bliebe nicht eine bloße res cogitans, sondern ein *Mensch* übrig.²⁸³ Dass Bewusstsein nur *in* der Welt und *durch* die Welt und zwar als ein Akzidens eines lebendigen Körpers möglich ist, unterliegt für Hobbes nicht einmal einem »methodischen« Zweifel. Dies zeigt sich besonders deutlich in seiner Auseinandersetzung mit Descartes' Meditationen. Hobbes verfährt hier um vieles dogmatischer als Descartes. Descartes hat zunächst wirklich keine weitere Absicht, als die phänomenale Unterschiedenheit von Bewusstsein und Körperlichkeit darzutun; er hat die Möglichkeit, von der er Gebrauch macht, die Frage, ob das Bewusstsein nicht ein blosses Akzidens des Körpers sei, vorläufig offenzulassen. Hobbes hingegen will die seinem

²⁸² Vgl. auch Laird, *Hobbes*, 132: »the experiment of feigning annihilation, when compared, say, with Descartes' philosophical doubt, was curiously hesitating, since it presupposed that the memory of real bodies ›before their annihilation‹ was retained.«

²⁸³ For the understanding of what I mean by the power *cognitive*, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a *man* could be alive, and all the *rest* of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof . . . E I, I 8. – Vgl. ferner S. 346 Anm. 237 und 355/Anm. 265.

Vorurteil widersprechende »spiritualistische« Möglichkeit nicht einmal diskutieren.²⁸⁴ Nicht nur die Existenz einer widerständigen Welt, sondern auch die schlechthinige Abhängigkeit unseres Bewusstseins, unseres Seins als Menschen von dieser Welt, die unwiderstehliche Übermacht der widerständigen Welt über unser Bewusstsein ist für Hobbes selbstverständlich. Die Vehemenz, mit der er nicht nur den »Materialismus«, sondern auch den »Determinismus« vertritt, hat ihren Grund in der Macht, welche die einheitliche Grundüberzeugung über ihn hat, dass *wir Menschen schlechterdings in der Gewalt der von uns schlechterdings unabhängigen, unserer Kraft widerstehenden Welt* sind. Diese Überzeugung findet ihren schliesslich theologischen Ausdruck in dem Satz, dass wir in der Hand eines körperlichen Gottes sind, dessen Macht wir nicht widerstehen können. Von diesem Gott, der ersten Ursache, dem Ursprung alles Seienden, heisst es, dass wir ihn nicht sehen, sondern nur fühlen, so wie ein Blinder die Flamme, die ihn erwärmt, nicht sieht, sondern fühlt.²⁸⁵ Wie alles Wissen von Sein, d.h. von Körperlichkeit, ursprünglich auf der Erfahrung des Widerstandes, auf der Erfahrung des Tastsinns, des »Gefühls« beruht, so auch und gerade das Wissen vom körperlichen Ursprung alles Seienden; auf keine andere Weise fühlen wir das Sein Gottes und erkennen ihn damit als mächtig, wie wir das Sein alles anderen Seienden fühlen und damit die Macht dieses Seienden erkennen.

Dass die »metaphysische« Überzeugung von der Übermacht der uns widerstehenden, von uns unabhängigen Welt nur gleichsam das zufällige Abfallsprodukt einer eigentlich rein »methodisch« und »phänomenalistisch« gemeinten Physik sei, ist evident unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher ist von vornherein das genaue Gegenteil, nämlich, dass Hobbes *nachträglich*, und zwar vor allem durch Descartes, an seinem

²⁸⁴ Vgl. o. S. 352 Anm. 250 und ausserdem folgende Äusserung Descartes' in seiner *Responsio* auf Hobbes' *Objectiones*: Fateor autem ultro me ad rem sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quam maxime potui abstractis: ut contra, hic philosophus utitur vocibus quam maxime concretis, nempe subjecti, materiae, et corporis, ad istam rem cogitantem significandam, *ne patiat*ur ipsam a corpore divelli. O V 254.

²⁸⁵ E I, XI 2 und O V 260. L c. 11 (53). – Dass Hobbes bereits in der Zeit, aus der diese beiden Äusserungen stammen, die Körperlichkeit Gottes (wenn auch nicht öffentlich) gelehrt hat, geht aus Descartes' Brief an Mersenne für Hobbes vom 21. Januar 1641 hervor: Omitto initium (sc. eines nunmehr verlorenen Hobbes'schen Briefes) de anima et Deo corporeis ...

ursprünglicheren »Materialismus« irregemacht und in den »Phänomenalismus« gedrängt worden ist. Dass dem tatsächlich so ist, zeigt sich, wenn man den Gottesbeweis, den Hobbes in der Auseinandersetzung mit Descartes vorträgt, mit dem Gottesbeweis, wie er ihn in allen anderen Schriften führt, vergleicht. Überall sonst²⁸⁶ beweist er die Existenz Gottes durch den Rückschluss von den beobachteten körperlichen Wirkungen auf deren letzte Ursache. In seinen *Objectiones* gegen die *Meditationes* hingegen schliesst er – offenbar durch Descartes' »ideologischen« Gottesbeweis veranlasst – von den *Ideen* auf deren letzte Ursache, d. h. auf Gott, zurück.²⁸⁷ Ist also der »Materialismus« und nicht der »Phänomenalismus« Hobbes' ursprüngliche, ihn von Descartes charakteristisch unterscheidende Überzeugung, so bricht sich für ihn nicht erst an der Möglichkeit eines Verbleibens im absolut gewissen Bereich des Bewusstseins, sondern schon an dem unbezweifelten Vorurteil, dass wir Menschen schlechterdings abhängig sind von der durch ihren Widerstand sich als wirklich bekundenden Welt, die Macht der von Descartes in Anspruch genommenen Möglichkeit, dass die Existenz der Welt uns von einem Deus deceptor vorgespiegelt sein könnte.

Diese Tatsache muss man vor Augen haben, wenn man Hobbes' Kritik an Descartes' Widerlegung der Deus-deceptor-Möglichkeit richtig verstehen will. Hobbes behauptet wider Descartes, dass die Möglichkeit eines Betrugs durch Gott nicht *prinzipiell* auszuschliessen ist; er richtet sich gegen die *apriorische* Argumentation, die auf Grund einer vermeintlichen Erkenntnis des Wesens Gottes zeigen soll, dass Gott nicht betrügen wollen kann; sie lässt eben damit die Möglichkeit einer *aposteriorischen* Kritik offen. Tatsächlich – wenn auch, ohne darüber Rechenschaft zu geben – liefert ja auch Descartes eine solche aposteriorische Kritik. Denn die Tatsache, dass ich zweifeln und mich damit gegen den Betrug seitens des allmächtigen Dämons schützen kann, widerlegt bereits die vorausgesetzte Möglichkeit, dass ich in der Hand eines allmächtigen Betrügers bin: ein allmächtiger Betrüger hätte das Aufkommen des Zweifels zu verhindern gewusst. Hobbes nun brauchte

²⁸⁶ E I, XI 2; L c. 12 (55); H XII 5.

²⁸⁷ O V 260 – Dass der »Phänomenalismus« später auftritt als der »Materialismus«, hebt Tönnies in seinen *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes* (Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie, III, 72 f.) hervor. Betr. den (wahrscheinlichen) Einfluss Descartes' auf die Entst[ehung] des Hobbes'schen »Phänomenalismus« vgl. Dilthey, *Ges. Schr.* II 372.

die aposteriorische Kritik der Deus-deceptor-Möglichkeit gar nicht in dieser Form zu führen; ihm verbürgte die Widerständigkeit der Welt, dass die Existenz der Welt uns nicht bloss vorgespiegelt wird. Da er nun aber das Deus-deceptor-Argument nicht einmal andeutungsweise bestreitet, und da er andererseits an der durch dieses Argument in Frage gestellten Existenz der »Dinge an sich« nicht zweifelt, so ergibt sich jedenfalls, dass für ihn nicht die Möglichkeit des Deus deceptor die die Philosophie bedrohende Möglichkeit ist. Wie ist dann aber die zweideutige Sympathie zu verstehen, die er dem Deus-deceptor-Argument dadurch bezeugt, dass er Descartes' Widerlegung desselben *nicht (?)* in Frage stellt? Wir haben gesehen, dass sich Hobbes von Descartes zunächst einmal durch die Bestreitung der Möglichkeit einer rationalen Theologie unterscheidet; er rechtfertigt diese Bestreitung durch den Satz, dass Gott schlechthin unbegreiflich ist; d. h. aber durch einen Satz, den Descartes in derselben Tendenz wie Hobbes gegen die theologische Tradition geltend macht. Von dieser theologischen Übereinstimmung aus erklärt sich Hobbes' zweideutige Sympathie für das Deus-deceptor-Argument. Denn die Möglichkeit des Deus deceptor ist nur eine eigentümliche Zuspitzung der Möglichkeit eines völlig unbegreiflichen Gottes;²⁸⁸ und sofern sie weiter nichts sein will als eine Symbolisierung dieser Möglichkeit, ist Hobbes bereit, sie nicht bloss gelten zu lassen, sondern sogar für sie einzutreten. Soll sie aber nicht bloss als eine mögliche Symbolisierung der völligen Unbegreifbarkeit Gottes, sondern als deren radikalster, d. h. am meisten *pessimistischer* Ausdruck gelten, so muss sich Hobbes gegen sie wenden. Denn angesichts der Möglichkeit eines die Menschen mit völliger Gleichgültigkeit behandelnden, sich in keiner Weise um sie kümmernden Gottes erweist sich das Rechnen mit der Möglichkeit eines Gottes, der »allen seinen Fleiss darein setzt, mich zu betrügen«,²⁸⁹ als eine blosser Umkehrung des *Vorsehungsglaubens* und daher [als] so *illusionär* wie dieser. Vor allem aber verbürgt der Widerstand, den die Welt meiner Kraft entgegensetzt, dass ihre Existenz mir nicht bloss vorgespiegelt wird. Nicht die Existenz der Welt, sondern allein die *Begreiflichkeit* der selbstverständlich existierenden Welt ist für Hobbes problematisch. Denn wofern die Welt von einem schlechthin

* [Am Rand mit Bleistift als Einfügung notiert:] nicht (?)

²⁸⁸ vgl. hierzu Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, I. c. 246–250.

²⁸⁹ *Meditationes*, ed. pr. p. 15.

unbegreiflichen Gott geschaffen ist, muss sie selbst unbegreiflich sein. Nicht mit der Möglichkeit eines Deus deceptor setzt sich Hobbes daher auseinander, sondern mit der viel unvorgreiflicheren, viel weniger vagen, viel bedrohlicheren und viel *glaubwürdigeren* Möglichkeit, dass die Welt das unbegreifliche Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes ist. Eben darum ist für ihn nicht der Rückzug auf das Bewusstsein die Grundlegung der Philosophie. Denn der Rückzug auf das Bewusstsein mag ein genügender Schutz gegen den Deus deceptor sein – er kann mir aber nicht positiv zur Orientierung in einer völlig unbegreiflichen Welt verhelfen.

Hobbes setzt sich allein mit der Möglichkeit auseinander, dass die Welt das unbegreifliche Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes ist. Damit stehen wir wieder an dem Punkt, von dem aus wir Hobbes' Grundlegung der Wissenschaft gefolgt sind, die auf den ersten Blick eine erstaunliche Verwandtschaft mit Descartes' Grundlegung der Wissenschaft zeigt. Inzwischen hat sich herausgestellt, dass Hobbes von völlig un-Cartesischen Voraussetzungen ausgeht. Es ist nunmehr zu untersuchen, ob und inwiefern diese Hobbes eigentümlichen Voraussetzungen die Basis seiner Religionskritik sind.

e) Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik

Diese Basis ist *nicht* der »Phänomenalismus«, die »phänomenalistische« These kommt in den religionskritischen Schriften des Hobbes kaum vor; sie ist jedenfalls von keiner Bedeutung für seine Religionskritik. Die Voraussetzung, von der Hobbes in seiner Religionskritik beständig Gebrauch macht, ist vielmehr der »Materialismus«, der Monismus der Substanzen (s. S. 314). Aber auch der »Materialismus« ist nicht die Basis der Hobbesschen Religionskritik; denn auch der Materialismus ist nicht ursprünglich, sondern das Erzeugnis der wissenschaftlichen Bearbeitung des vor-wissenschaftlichen Körper-Begriffs. Die Voraussetzung, unter [der] sich Hobbes' Religionskritik in ihrer ursprünglichen Form darstellt, ist vielmehr die Artikulation des Seienden in Widerständiges und Nicht-Widerständiges (in »Körper« und »Geister«). Diese Artikulation des Seienden, die durch den »Materialismus« rückgängig gemacht wird, hat wiederum eine ursprüngliche Voraussetzung, die auch der »Materialismus« nicht völlig aufheben kann. Denn diese Artikulation des Seienden besagt: Artikulation des Seienden in Hinsicht auf den Widerstand,

den es unserer Bemühung, handelnd auf es einzuwirken, entgegensetzt. Das heisst aber: der Artikulation des Seienden in Widerständiges und Nicht-Widerständiges liegt eine ursprüngliche Artikulation des Seienden, das wir, die handelnd sich gegen die Welt behauptenden *Menschen* sind, einerseits und in das Seiende, gegen das wir uns behaupten, die Welt, zugrunde. Und diese Artikulation ist für Hobbes immer massgebend geblieben.²⁹⁰

Die Artikulation des Seienden in Mensch und Natur ist die Möglichkeitsbedingung für die Artikulation der Natur in Widerständiges und Nicht-Widerständiges, in »Körper« und »Geister«. Der »Materialismus« entsteht durch die Kritik des vor-wissenschaftlichen Körper-Begriffs, demzufolge die gesamte Natur als körperlich begriffen wird. Aber auch der »Phänomenalismus« ist in der ursprünglichen Voraussetzung des Hobbes angelegt. Denn bei der Artikulation des Seienden in Mensch und Natur ist der Mensch als ein solches Seiendes verstanden, das Bilder vom Seienden *in* sich hat,²⁹¹ als ein Seiendes, das über eine »Innenwelt«, die Welt seiner Vorstellungen verfügt, und das sich vor der »Aussenwelt« auf seine »Innenwelt« zurückziehen kann. »Phänomenalismus« und »Materialismus« haben beide ihren Ursprung in Hobbes' ursprünglicher Voraussetzung, dass *wir Menschen in der Macht einer widerständigen Welt sind, so aber, dass wir uns vor dieser Welt auf unsere Innenwelt zurückziehen können.*

Die ursprüngliche Religionskritik des Hobbes ist seine auf Grund dieser Voraussetzung vollzogene Auseinandersetzung mit der Möglichkeit, dass die Welt das Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes, und also nicht bloss widerständig und übermächtig, sondern auch völlig unbegreiflich ist. Infolge dieser Möglichkeit wird jede Orientierung in der Welt von Grund auf problematisch. In welchem Faktum findet Hobbes den Schutz gegen diese Bedrohung, den Schutz gegen den Gott der Offenbarung?

Nicht im Faktum einer geordneten *Natur*, die, obwohl sie völlig vom unbegreiflichen Willen Gottes abhinge, dennoch selber bis zu einem gewissen Grade begreiflich wäre (s. o. S. 345). Denn die natürlichen Wirkungen sind als Wirkungen des unbegreiflichen Gottes genau so unbegreiflich wie die Wunder. Nicht das Faktum der Natur als eine

²⁹⁰ naturall causes and manners of men. Cf. L 371. Cf. Wegfallen der Biologie.

²⁹¹ Co

begreifliche Ordnung liegt für Hobbes jeder möglichen Orientierung in der Welt zugrunde, sondern das Faktum der *Kunst*: während die Werke der Natur principiell unbegreiflich sind, sind die Werke der Kunst principiell begreiflich (*L* 235 u – 236 o; cf. Descartes, *Discours* p. 56). Das Faktum der Kunst also ist die Basis, auf die sich Hobbes wider die Möglichkeit, dass die Welt das unbegreifliche Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes sei, zurückzieht.

Das Faktum der Kunst ist massgebend für Hobbes' Philosophie. Denn diese Philosophie ist eine Philosophie der Zivilisation: sie will durch die Erkenntnis der Bedingungen der Zivilisation zur Sicherung und Förderung der Zivilisation beitragen; das Charakteristikum der Zivilisation, d.h. der charakteristische Unterschied zwischen Zivilisation und Barbarei ist aber, daß jener unvergleichlich mehr und höher entwickelte Künste zur Verfügung stehen als dieser (vgl. z. B. *L* 64 f., *Co* I 6–7, *Ci*, d). Mit der Orientierung an der Zivilisation und also an den Künsten ist gegeben die Unterscheidung zwischen dem von Natur Seienden und dem durch Kunst Hergestellten; diese Unterscheidung ist nach Hobbes die oberste Einteilung des Seienden überhaupt und damit der Wissenschaften vom Seienden: die Philosophie zerfällt in 2 Teile, in die *philosophia naturalis*, deren Gegenstand die natürlichen Körper sind, und in die *philosophia civilis*, deren Gegenstand der künstlich hergestellte Körper des Staates ist (*Co* I 9 und *H*, d). Die Unterscheidung zwischen dem von Natur und dem durch Kunst Seienden motiviert nun aber nicht bloss die Einteilung der Philosophie in *philosophia naturalis* und *philosophia civilis*, sie bestimmt darüber hinaus den inneren Aufbau der *philosophia civilis* selbst; denn die *philosophia civilis* gliedert sich in die Lehre vom *status naturalis*, d.h. von dem Zustand, in dem sich der Mensch von Natur befindet, und in die Lehre vom *status civilis*, d.h. von dem Zustand seiner selbst, den der Mensch selber herstellt. (Cf. Disposition von *Ci*, aber auch von *E* und *L*).

Unter »Kunst« versteht Hobbes im Zusammenhang seiner Religionskritik nichts anderes als die Fähigkeit des Menschen, auf Grund von Überlegung nützliche Wirkungen herbeizuführen, d.h. eine Fähigkeit, die nicht nur nicht notwendig die Ausbildung von Wissenschaft voraussetzt, sondern sogar wesentlich vor-wissenschaftlich ist. Die so verstandene Kunst ist eine Sache der »Klugheit«, der »Erfahrung« (cf. *L* 10–11), des *gesunden Menschenverstandes*. Der gesunde Menschenverstand zeigt sich nicht allein und nicht vorzüglich in den Künsten, sondern auch und vor allem im Umgang mit Menschen als Kenntnis der

Natur und Interessen der Menschen.²⁹² Der durch die Künste einerseits, durch die Menschenkenntnis andererseits gekennzeichnete gesunde Menschenverstand vollzieht die Grundlegung der Religionskritik.

Das Zentrum der Religionskritik ist die Wunderkritik. Die letzte Voraussetzung der Wunderbehauptung ist der Glaube, dass Gott schlechthin alles tun kann, dass Gottes Werke daher schlechthin unbegreiflich sind. Gegenüber der von diesem Glauben ausgehenden Bedrohung seiner ursprünglichen Sicherheit der Welt-Orientierung findet der Mensch den ersten Schutz in der Erinnerung daran, dass er das, was er selbst hervorbringt, völlig begreift, d. h. in der Erinnerung an die Kunst. Wenn der Mensch durch die Erinnerung an die Kunst sich die Orientierung in der Welt gesichert hat, ist er imstande, dem Anspruch des Glaubens, dass es Wunder gibt, entgegenzutreten. Dieser Anspruch stellt sich in concreto so dar, dass an die Menschen eine Forderung gestellt wird, die angeblich auf göttlichem Befehl beruht und deren göttlicher Ursprung durch Wunder beglaubigt wird. Um die Kritik des gesunden Menschenverstandes an dieser Forderung zu verstehen, muss man, über Hobbes' ausdrückliche Erklärungen hinausgehend, zunächst aufklären, wie sich der gesunde Menschenverstand zu Forderungen überhaupt verhält. Dem vom gesunden Menschenverstand geleiteten, »verständigen und vorsichtigen« Menschen ist es um Nutzen und Vorteil, d. h. um sinnliche Güter (*Ci I 2*) zu tun. Er erkennt eine Forderung an ihn – d. h. in jedem Fall eine Forderung an seine Bequemlichkeit, wenn nicht gar an seine Börse – nur an, wenn sie sich auf eine ihm nützliche Gegenleistung stützt. Über die Nützlichkeit der Leistung richtet er selbst: er selbst kann ja beurteilen, ob etwa der Tisch, den ihm der Tischler geliefert hat, seinen Zweck erfüllt, oder nicht; er weiss ausserdem selbst oder er kann es jederzeit in Erfahrung bringen, aus welchem Material und vermittelt welcher Verrichtungen der Tischler den Tisch hergestellt hat, ob also der Preis angemessen ist. Im Fall der auf ein Wunder sich stützenden Forderung vermag er einen Vorteil für sich selbst nicht zu erkennen. Er kommt zu dem Verdacht, dass diese Forderung unbillig ist. Er fragt sich daher: *cui bono?* (*L 376*.) Wer hat den Vorteil von der Erfüllung der Forderung? Nichts ist plausibler als die Annahme, dass der Mensch, der das Wunder vollzieht bzw. ankündigt, den Vorteil von dem Wunder hat; denn auch er tat, da er ein Mensch ist, alles, was er tat, um seines Vorteils willen. Der Verdacht gegen den Wundertäter wird um so

²⁹² *manners of men* – ferner die Selbständigkeit der politischen Wissenschaft.

grösser, da nicht nur die auf Wunder gestützten Forderungen im allgemeinen erheblich grösser sind als sonstige Forderungen und nicht nur kein Vorteil, der aus der Erfüllung dieser Forderung erwächst, zu erkennen ist, [da] nicht nur der Vorteil für den Menschen, an den die auf das Wunder gestützte Forderung gerichtet ist, sondern auch die Art und Weise, wie das Wunder zustande kommt, undurchschaubar ist. Nun gibt es drei Modi des gesunden Menschenverstandes: 1) Verständigkeit und Vorsicht, 2) den defizienten Modus der Unverständigkeit und Unvorsichtigkeit, 3) die Schlaueit, d. h. die Verständigkeit und Vorsicht, die, auf halbem Wege stehen bleibend, sich bereit findet, ungerechte oder unedelhafte Mittel zu gebrauchen, m. a. W. der *Betrug* (cf. L 35 Abs. 2). Im Horizont des gesunden Menschenverstandes bietet sich daher folgende Erklärung des Wunders dar: das »Wunder« ist ein Betrug, mit dem der Schlaue die Unverständigen täuscht – entweder ein Taschenspielerkunststück oder eine wirkliche Kunstleistung, die zu betrügerischen Zwecken als Wunder ausgegeben wird.

Die Kunst ist nicht erst von Hobbes zur Grundlage der philosophischen Orientierung gemacht worden. Sie war von derselben massgebenden Bedeutung für die Reflexion der Sophistik einerseits und der Sokrates' und Platons andererseits, und sie ist daher massgebend geworden für die gesamte philosophische Tradition. Von dieser fundamentalen Übereinstimmung aus wird die Tatsache verständlich, dass ein wesentlicher Teil der mittelalterlichen, auf der Voraussetzung der antiken Philosophie fussenden Wunderkritik völlig unverändert in Hobbes' Wunderkritik wiederkehrt.²⁹³ Ein Teil der Wunderkritik – die Kritik auf Grund des gesunden Menschenverstandes, ist die *erste Stufe* der Hobbeschen Wunderkritik.

So wichtig diese Übereinstimmung ist – für das Verständnis der Hobbes eigentümlichen Voraussetzung ist wichtiger die Differenz, die Hobbes' Auffassung der »Kunst« von der traditionellen Auffassung trennt. Da »Kunst« und »Natur« streng korrelativ sind, muss sich der Sinn von »Kunst« von Grund auf ändern, wenn sich der Sinn von »Natur« von Grund auf geändert hat. Die von Hobbes verworfene philosophische Tradition versteht die Kunst als Nachahmung, bzw. als Verbesserung der Natur (Cf. Aristoteles, *Phys.* II 8,5 und L 7); sie setzt eben damit voraus, dass die Natur eine (verständliche) Ordnung ist. Behauptet man nun, wie Hobbes tut, die geschichtliche Unbegreif-

²⁹³ Kraus

lichkeit der Natur, so kann die Kunst nicht mehr die Nachahmung der Natur sein; die Kunst verliert ihr natürliches Vorbild, sie wird zur vorbildlosen, souveränen Erfindung. Bleibt es nun aber dennoch oder vielmehr erst recht dabei, dass die Kunst das für die philosophische Orientierung massgebende Faktum ist, so hat die Kunst diese Bedeutung nunmehr aus einem anderen Grunde als bisher: die Kunst ist für Hobbes aus einem anderen Grund der Maßstab der Evidenz als für die Tradition. Allgemein gründet die Evidenz der Kunst darin, dass der Künstler in ausgezeichneter Weise *weiss*, was er tut. Dieses Wissen aber kann in ganz verschiedener Weise verstanden werden. Für den Urheber der Tradition, für Sokrates-Platon, ist das für den Künstler massgebende Wissen das Hin-weg-blicken-auf-etwas, nämlich auf eine Form, eine *Ordnung*, die er herstellen will. Und das Wissen des Künstlers ist darum ausgezeichnet, weil das Erkennen der Form oder Ordnung, durch die und um dere[n]t-willen jedes Ding ist, was es ist, eigentliches Erkennen ist. (Cf. *Gorgias*, 503e–504a mit *Phaidon*, *Rep.*)